مجلة
كلية الآداب
بالجامعة المصرية



المجلد الخامس

الجزء الأول

مايو ١٩٣٧

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة : فى مايو وفى ديسمبر ،
وثمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية
وطبع فى سبتمبر ١٩٣٩

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الخامس — الجزء الأول مايو ١٩٣٧

موضوعات القسم العربى

موضوعات القسم الأوروبى

كتاب الأخلاق لجالينوس

صححه ونشره

پ كراوس

توطئة

وجد فى خزائن المخطوطات العربية فى الشرق والغرب عدد غير قليل من الترجمات لكتب يونانية ضاع أصلها اليونانى فكانت فائدة نشرها عظيمة لا لمن عنى بتاريخ حركة الترجمة فى الاسلام فقط بل لمن رغب فى توسيع نطاق معرفتنا بالفكر اليونانى أيضاً[١]. لذلك فقد عمل الباحثون على استنباط هذه التحف من دفائنها وبذلوا فى ذلك العمل مجهوداً وافراً

كان جالينوس المتطبب اليونانى من أعظم الذين أثروا فى تطور الفكر الإسلامى قديماً، فقد ترجمت فى العصر العباسى أكثر كتبه ورسائله إلى اللغة العربية وشرحت ولخصت ودرست فى المدارس والمعاهد العلمية[٢]. أما كتبه الطبية فقد وصل إلينا أهمها فى الأصل اليونانى وإن كان بعضها لا يوجد إلا فى ترجمة عربية. منها مثلاً كتاب التشريح الذى عنى بنشره الدكتور M. Simon[٣]، وشرح كتاب الأسابيع المنسوب إلى بقراط الذى نشره

(١) راجع *Abstracta Islamica, Revue des Études Islamiques,* 1934, p. A. 183-90.

(٢) راجع M. Meyerhof, *New Light on Ḥunain ibn Isḥāq and his period,* Isis VIII (1926), p. 720 etc. — Meyerhof, *Echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen* (Sitz.-ber. Preuss. Akad. d. Wiss 1928). — Cf. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Baghdād* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1930, XXIII).

(٣) راجع M. Simon, *Sieben Buecher Anatomie des Galen,* Leipzig 1906, 2 vol. Cf. G. Bergstræsser, *Ḥunain b. Isḥāq und seine Schule,* Leyde 1913.

المرحوم Bergstræsser[١]، وكتاب الأسماء الطبية الذى نشر المقالة الأولى منه الدكتور M. Meyerhof والأستاذ J. Schacht[٢]، ومنها شرح جالينوس لكتاب أبيذيميا لبقراط الذى ترجمه من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية F. Pfaff[٣]، والمقالة فى المولود لسبعة أشهر التى عنى بنشرها R. Walzer[٤]، وكتاب التجربة الطبية التى يعدها للطبع الأستاذ Walzer أيضاً[٥]، ومنها الكتب العديدة التى ورد ذكرها فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بمكاتب استانبول الشاملة لمؤلفات أطباء اليونان وقد نشر هذا الفهرست الأستاذان H. Ritter و R. Walzer[٦]. أما رسائل جالينوس الفلسفية فقد ضاع أكثرها فى الأصل اليونانى ولذلك كانت لترجماتها العربية قيمة لا تقدر[٧]

---

(١) راجع *Pseudogaleni in Hippocratis de Septimanis commentarium ab Hunaino arabice versum*, edidit G. Bergstræsser (*Corpus Medic. Graec.* XI, 2, 1; Berlin 1912).

(٢) *Galen Ueber die medizinischen Namen, arabisch und deutsch herausgegeben* (Abhandlungen d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1931, phil. hist. n° 3). Cf. M. Meyerhof, *Ueber das Leidener arabische Fragment von Galens Schrift ueber die medizinischen Namen* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. 1928).

(٣) *Galeni in Hippocratis Epidemiarum libros I et II*, ed. E. Wenkebach et Fr. Pfaff (*Corpus Medicorum Graecorum*, V, 10, 1; Berlin 1934), p. 155 et seq. Cf. F. Pfaff, *Die nur arabisch erhaltenen Teile der Epidemienkommentare des Galen und die Ueberlieferung des Corpus Hippocraticum* (Sitz.-ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1931, 558-81).

(٤) R. Walzer, *Galens Schrift "Ueber die Siebenmonatskinder"*, *Rivista degli Studi Orientali*, XV (1935), 323-357.

(٥) راجع R. Walzer, *Galens Schrift ueber die medizinische Erfahrung* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1932, 449-468); cf. *Gnomon*, VIII (1932), 441-443.

(٦) H. Ritter-R. Walzer, *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken* (Sitz.-ber. d. Preuss. Ak. d. Wiss. 1934, XXVI). Cf. B. Meissner, *ibid.*, 1935, XII.

(٧) من أهم الكتب الفلسفية لجالينوس التى ضاع أصلها اليونانى جوامعه لمحاورات افلاطون، أما جوامع كتاب السياسة لافلاطون فقد ذكر ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها العلامة Kalbfleisch فى مقالة له فى *Festschrift Theodor Gomperz*، راجع أيضاً S. Pines فى مجلة *Islamic Culture* ج ١١ ص ٧٠، أما جوامعه لكتاب طيماوس فسأنشرها قريباً مع R. Walzer فى سلسلة اسمها «افلاطون فى العربية» (*Plato Arabus*) على نفقة معهد Warburg فى لندن. راجع أيضاً القطعات العربية من «كتاب شرح ما فى كتاب طيماوس من علم الطب» لجالينوس المنشورة فى *Corpus Medicorum Graecorum* (Suppl. I)

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفية التى ضاع أصلها كتاب الاخلاق وهو الذى جعلته موضوعاً لمقالتى هذه إذ كان حسن الحظ قد أوقفنى على ترجمة عربية له أو بعبارة أدق على مختصر لترجمته

عثرت فى أثناء تصفحى لمخطوطات دار الكتب المصرية على مجموعة نفيسة محفوظة فى خزانة المرحوم أحمد تيمور باشا (تحت رقم ٢٩٠ أخلاق) تحتوى على عدة رسائل فلسفية بعضها منشور وبعضها لم ينشر بعد ، وهذه المجموعة[١] فى ٣٦٩ صفحة وفى كل صفحة ١٧ سطراً وهى مكتوبة بخط نسخى غليظ ويظهر أنها حررت فى القرن الثامن أو التاسع للهجرة

أما الرسائل الواردة فيها فهى هذه :

(١) ص ٢–٦١ «كتاب تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عدى[٢] وهو كتاب طبع عدة مرات فى الشرق[٣] والغرب[٤] ونسب حيناً إلى الجاحظ[٥] وحيناً آخر إلى محيى الدين بن العربى[٦]

(٢) ص ٦٢–٩٦ «كتاب برسيس (والصحيح : بريسن) فى تدبير الرجل لمنزله» نشره لأول مرة الأب لويس شيخو فى مجلة «المشرق»[٧] وفى «مجموعة أربع

---

(١) راجع أيضاً مقالة «خزائن الكتب العربية» لعيسى اسكندر المعلوف ، فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج ٣ (١٩٢٣) ص ٣٣٩

(٢) راجع BROCKELMANN, *Supplement*, I, 370

(٣) بالمطبعة القبطية الأهلية سنة ١٨٧٢ ، ونشره أيضاً جرجس فيلوثاوس عوض سنة ١٩١٣

(٤) نشره مار سيوريوس افرام برصوم مطبوعاً على الحجر (١٢٩ صفحة) فى المجلة *American Journal of Semitic Languages*, XLV (1928).

(٥) نشره كرد على بك فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج ٤ (١٩٢٤) ص ٢٤٦ ، ٢٩١ ، ٣٤٩ و ٤٠٠ ؛ راجع ما علقه عليه غريغوريوس حداد بطريرك الروم الأرثوذكس فى دمشق (فى المجلة نفسها ص ٣٤٨) مبرهناً على أن الكتاب ليس للجاحظ بل ليحيى بن عدى

(٦) طبعة مصر ١٣٣٢ و ١٩٠٧

(٧) ١٩٢١ ص ٤٥٣

رسائل لقدماء فلاسفة اليونان ولابن العبرى»[١] وبحث عنه بحثاً دقيقاً العلامة M. Plessner[٢]

(٣) ص ٩٧ – ١١١ «رسالة ذامسطيوس (Themistius) وزير اليان وهو يوليانوس الملك فى السياسة نقل ابن زرعة من اللغة السريانية»، نشرها شيخو[٣]

(٤) ص ١١٢ – ١٢٣ «رسالة افلاطون الحكيم إلى فرفيريوس فى حقيقة نفى الغم والهم وإثبات الزهد جواباً عن سؤال كان سبق منه إليه»، نشرها الأب شيخو أيضاً[٤]

(٥) ص ١٢٤ – ١٨٩ «رسالة المعانى لهرمس الفاضل المثلث الحكمة فى معاتبة النفس»، نشرها منذ سنة ١٨٧٢ العلامة O. Bardenhewer مع ترجمة لاتينية[٥] ونقلها أخيراً العلامة Fergusson إلى اللغة الانكليزية[٦]

(٦) ص ١٩١ – ٢٣٥ «مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس» وهو الكتاب الذى نحن بصدده

---

(١) بيروت ١٩٢٠ — ١٩٢٣، ص ١٣ — ٣٣

(٢) M. Plessner, *Der Οἰκονομικός des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Orient und Antike, hgg. G. Bergstræsser u. O. Regenbogen), Heidelberg, 1928, 297 pp. Cf. H. Ritter, *Der Islam*, XIX, p. 27-29.

(٣) مجلة المشرق ١٩٢٠ ص ٨٨١، ومجموعة ص ٣ — ١١، راجع فهرست ابن النديم ٢٥٣، ٢٦

(٤) مجلة المشرق ١٩٢٢ ص ٨٨٤، ومجموعة ص ٦١ — ٦٨، ووجدت نسخة أخرى لهذه الرسالة فى مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا تحت رقم ٤٨٠١ ورقة ٧٤ — ٧٧
راجع R. Walzer, *Gnomon*, X (1934), 280 وكذلك *MANL* 1938, 1, p. 8

(٥) راجع O. Bardenhewer, *Hermetis Trismegisti de castigatione, animæ libellus*, Bonn 1873.
راجع أيضاً H. L. Fleischer, *Hermes Trismegistus an die menschliche Seele*, Leipzig 1870.
وأيضاً I. Goldziher, *Die Zurechtweisung der Seele* (Studies in Jewish Literature, issued in honor of Kaufmann Kohler, Cincinnati, 1913, p. 128-133).
سمى هذا التأليف «كتاب زجر النفس» عادة، وفى مكتبة آيا صوفيا (تحت رقم ١٨٤٣) نسخة قديمة منه حررها ابراهيم بن عبد العزيز الاسرائيلى فى سنة ٧١٦ هـ، راجع M. Plessner فى مجلة *Islamica* ج ٤ (١٩٣١) ص ٥٤٥

(٦) W. Scott, *Hermetica*, vol. IV (by A. S. Fergusson, Oxford 1936, p. 276-352)

(٧) ص ٢٣٥ – ٢٤٢ «من مقالة لجالينوس فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن» ، وهو تلخيص مقالة لجالينوس معروف أصلها اليونانى [١] ، ووجدت لها ترجمة كاملة فى مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول [٢]

(٨) ص ٢٤٣ – ٢٤٧ «مختصر مقالة جالينوس فى الحث على تعلم العلوم والصناعات» وهى مقالة معروف أصلها اليونانى أيضاً [٣]

(٩) ص ٢٤٨ – ٢٦٧ «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» وقد نسب هذا الكتاب فى أكثر المصادر إلى أرسطو [٤] ووجدت له ترجمات عديدة باللغة العبرية واللاتينية [٥] والفارسية [٦]

(١٠) ص ٢٧٠ – ٢٧٦ قطعة من رسالة الطير لابن سينا [٧] ، ضاع أولها

(١١) ص ٢٧٧ – ٢٨٤ «من كلام جمعه حنين بن إسحق من كلام [٨] أرسطوطاليس فى أن الضوء ليس بجسم للقاسم [٩] بن هلال الصابىء [١٠]» ، وقد نشر الأب شيخو هذه

---

(١) Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσι αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται. Cf. Galeni *Opera*, ed. Kuehn, IV 767-822; Galeni *Scripta minora*, ed. Mueller, II, 32-79; راجع أيضاً الترجمة الفرنسية التى نشرها Ch. Daremberg, *OEuvres de Galien* (Paris 1854) I, p. 47-91.

(٢) رقم ٣٧٢٥ ورق ١٠١ — ١٢٢ ، راجع H. Ritter-R. Walzer, *Arabische Uebersetzungen griechischer Aerzte in Stambuler Bibliotheken*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1934, XXVI, p. 13 (811).

(٣) راجع Galeni *Scripta minora*, I, 102-129; Daremberg, I, p. 8-46; E. Wenkebach, *Galens Protreptikosfragment* (*griechisch und deutsch*). Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, IV, 3 (Berlin 1935).

(٤) راجع M. Steinschneider, *Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Beirhefte zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, XII (1893), p. 82.

(٥) راجع M. Steinschneider, *Die hebræischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, p. 267-270.

(٦) راجع D. S. Margoliouth, *JRAS*, 1892, p. 187-252

(٧) راجع F. Mehren, *Traités mystiques*, fasc. 3 (Leyde 1891)

(٨) قرأ شيخو خطأ : عن أرسطوطاليس

(٩) فى النسخة : للقسم ، وقرأ شيخو خطأ : للقيم

(١٠) لم نعثر على اسم هذا المؤلف فى الكتب التى فى أيدينا ولعله من عائلة ابى الحسين هلال بن المحسن بن ابراهيم بن هلال بن زهرون الصابى صاحب تاريخ الوزراء اى من عائلة ثابت بن قرة

الرسالة مع ترجمة فرنسية[١] وترجمها إلى اللغة الألمانية وشرحها الدكتور M. Meyerhof والعلامة Pruefer[٢]

(١٢) ص ٢٨٥ قطعة تحتوى على ابتداء كتاب التشريح[٣] لعلى بن إبراهيم (بن بختيشوع) الكفرطابى[٤] سقط بعدها عدة أوراق

(١٣) ص ٢٨٨ – ٣٠١ قطعة من كتاب الملة الفاضلة للفارابى مخروم أولها وآخرها ومجلدة فى غير موضعها ، راجع رقم ١٩

(١٤) ص ٣٠٢ – ٣٠٣ «من كتاب الثمرة لبطلميوس شرح أحمد بن يوسف الكاتب[٥]» ، وهى قطعة طولها صفحتان مخرومة فى آخرها لسقط بعض أوراق من النسخة

(١٥) ص ٣٠٤ – ٣١٠ قطعة مخرومة فى أولها تبتدىء بمناظرة فلسفية وهى مأخوذة من كتاب المقابسات لأبى حيان التوحيدى كما يظهر من المقابلة[٦] ، ويتلوها

---

(١) *Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes*, Paris 1897, III^e sect. ص ١٢٩ — ١٤٢ ، راجع أيضاً مجلة المشرق ج ٢ (١٨٩٩) ص ١١٠٥ — ١٣ .

(٢) *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Ḥunain b. Isḥâq, Der Islam*, II (1911), p. 117-128.

(٣) أوله : «قال على بن ابراهيم الكفرطابى فى التشريح الحمد لله الواحد المعبود المظهر من العدم الى الوجود خالق الانسان على كبره خلقه من طبائع أربعة (كذا) تمدها أركان أربعة الخ» . أما عنوان الكتاب التام فهو «كتاب تشريح العين وأشكالها ومداواة أعلالها» والموجود منه نسخة فى الخزانة التيمورية (تحت رقم ١٠٠ طب) وفى بعض المكاتب الروسية (راجع Brockelmann, *Suppl.*, I, 886) وقد بحث عنه الدكتور M. Meyerhof فى مقالة له عنوانها *Eine unbekannte arabische Augenheilkunde des 11. Jahrhunderts n. Chr.* [Archiv fuer Geschichte d. Medizin u. Naturwiss. XX (Leipzig 1928), p. 63-79].

(٤) عاش فى القرن الخامس وهو متطبب مسيحى الاصل من عائلة بختيشوع المشهورة

(٥) راجع Brockelmann, *Supplement*, I, 229

(٦) المقابسات نشرها حسن السندوبى مصر ١٩٢٩ ، ص ١٥٦ ص ١٤ (يوجد الا الحق الى انتهاء الفصل (ص ١٥٧)

(ص ٣٠٤) فصل من كلام أبى سليمان (محمد بن طاهر بن بهرام) السجستانى المنطقى[١] فى حد الطبيعة والموجود وغيرهما[٢]

(١٦) ص ٣١٠–٣١٧ قطعة مخرومة فى وسطها (بين ص ٣١١ و ٣١٢) وآخرها، عنوانها «من كتاب الاخلاص اختصار الاسكندرانيين[٣]»، ويظهر أن الصواب «كتاب الأخلاق» إذ الأقسام المحفوظة مختصرة من المقالة الأولى والسابعة والثامنة من كتاب الأخلاق لأرسطو[٤]. ويتلوها فى النسخة صفحتان فارغتان

(١٧) ص ٣٢٠–٣٣٢ رسالة مخرومة فى أولها وآخرها وهى قطعة من قصة بلوهر وبوذاساف[٥] منفصلة عن القطعة الواردة فى آخر النسخة (رقم ٢٠)

(١٨) ص ٣٣٢–٣٤٥ «من المقالة الأولى من كتاب تدبير المتوحد» لأبى بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة[٦]، وقد جمع العلامة S. Munk[٧] معانى الكتاب من مختصر عبرى له[٨]

---

(١) راجع «شرح حال أبو سليمان منطق سجستانى از مشاهير حكماء قرن چهارم» بقلم محمد بن عبد الوهاب قزوينى Publications de la Société des Études iraniennes, n° 5, Chalon = s. S., 1933.

(٢) أوله : «الطبيعة اسم مشترك يدل على معان أحدها ذات كل شىء الخ» . ومن الممكن أن هذه القطعة مأخوذة أيضاً من كتاب المقابسات لأبى حيان التوحيدى

(٣) قرأ شيخو (راجع من تحت ص ٨) «الاسكندرابهمين» وقرأ جرجس بك صفا «الاسكندر بهمين» وكلاهما خطأ

(٤) أوله : «من المقالة الأولى كل صناعة ومذهب وهمة وفعل واختيار فان يظن به أنه يقصد الى خير ما الخ» . ويتلوه : «من المقالة السابعة الفضيلة نوعان فضيلة شكلية وعلتها النفس الحسية التى لا كلمة لها وفضيلة فكرية علتها النفس الناطقة الخ». ويتلوه (ص ٣١٢) : «من المقالة الثامنة نبتدى بذكر أجناس الأمراض العالية ثم بمداواتها الأعظم فالأعظم الخ»

(٥) راجع طبعة حجر بمبى، ١٣٠٦ والمعلومات الواردة فى Brockelmann, *Supplement*, I, 238

(٦) أولها : «قال أبو بكر بن الصائغ لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة الخ» . وفى آخر القطعة ما نصه : «هذا ما وجد فى نسخة الاصل بحكم أنها لم تكن كاملة»

(٧) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), p. 388-409

(٨) راجع M. Steinschneider, *Hebraeische Ubersetzungen*, p. 361 وانظر أيضاً E. Rosenthal, *Politische Gedanken bei Ibn Bāǧǧa* (Monatsschrift f.d. Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1937, 153-168; 185).

(١٩) ص ٣٤٦ـ٣٤٧ قطعة فى العلم المدنى عنوانها «من كتاب الملة لأبى نصر الفارابى»[١] ، والموجود منه قطعة أخرى فى ص ٢٨٨ـ٣٠١ من النسخة (راجع رقم ١٣) . أما الرسالة بتمامها فهى محفوظة فى مخطوطة فى مكتبة ليدن ، رقم ١٩٣١[٢]

(٢٠) ص ٣٤٨ـ٣٦٩ رسالة مخرومة فى أولها وآخرها وهى قطعة من قصة بلوهر وبوذاساف ومتعلقة بالقطعة الواردة تحت رقم ١٧

ليست المعلومات الوجيزة التى نوردها هنا عن هذه المجموعة بجديدة لأنها قبل أن يقتنيها المرحوم أحمد تيمور باشا كانت فى حوزة الأديب جرجس بك صفا المحامى ببيروت وقد وصفها الأب لويس شيخو وصفاً مطولاً فى مقالة له نشرت ضمن مجموعة «أبحاث مؤتمر المستشرقين فى باريس فى سنة ١٨٩٧[٣]» ، وأعاد صاحبها اى جرجس بك صفا وصفه ذاك فى سنة ١٩١٣ فى مجلة «المشرق[٤]» ، أما الأب شيخو فقد اعتمد فى نشره للرسائل المذكورة من قبل على هذه النسخة بعينها كما يظهر من مقابلة أقواله بما لاحظناه آنفاً

فلنرجع الآن إلى مختصر كتاب الأخلاق الذى هو أحد الكتب التى تشملها المجموعة . كان الأب شيخو قد ذكره فى ثنايا وصفه للنسخة إلا أنه لم ينتبه إلى أهميته إذ كان يظن أنه كتاب معروف أصله اليونانى غير مستحق للنشر . قال فى مقالته الفرنسية[٥] : «مختصر فى (!) كتاب الأخلاق لجالينوس» C'est un résumé du traité

---

(١) أولها : «والملة هى آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الخ» . وهو أول الرسالة كما يظهر من المقابلة بنسخة ليدن

(٢) راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Fârâbî* (*Mém. de l'Ac. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*, septième sér., t. XIII; St. Pétersbourg 1869), p. 70.

(٣) *Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes*, Paris 1897, troisième section : *Langue et archéologie musulmanes* (Paris 1899), p. 125-128.

(٤) ص ١٧٣—١٧٨

(٥) ص ١٢٦

de Galien περὶ ἐθων [1] (voir *Galeni Scripta minora*, ed. Mueller, vol. II, 9-31). Cette traduction est probablement celle de Ḥobeich (cf. Leclerc, I, 155 et 245).

أما جرجس بك صفا فقد ترجم فى مقالته فى «المشرق» هذه الملحوظة بنصها إلى اللغة العربية [٢] وأضاف إليها جملة من ابتداء الكتاب

لا تحتاج إلى أن تكون متخصصاً فى اللغة اليونانية حتى تعرف أن جميع هذه المعلومات خطأ لأنك إن قابلت النص العربى الذى ننشره فيما بعد بالرسالة اليونانية περὶ ἐθων رأيت أنه ليس لها أى علاقة بها ورأيت أيضا أن الرسالة اليونانية تحتوى على مقالة واحدة بينما عدد المقالات فى النص العربى أربع . وذلك أن كتاب الأخلاق الذى نحن بصدده ليس هو περὶ ἐθῶν (= فى العادات [٣]) بل هو تأليف عنوانه περὶ ἠθῶν وقد ذكره جالينوس فى فهرست كتبه المعروف بيناكس (πίναξ) [٤] وصرح بأنه يحتوى على أربع مقالات [٥] . وعلى هذا فقد غلط الأب شيخو فى اعتباره كتاب الأخلاق ترجمة لكتاب περὶ ἐθῶν وكأن تقارب الكلمتين اليونانيتين ἔθος

(١) كذا، والصحيح Περὶ ἐθῶν

(٢) «مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس فى ٢٢ ورقة . الأصل اليونانى (Περὶ ἐθων) طبع غير مرة ولعل هذه الترجمة هى التى نسبها ابن أبى أصيبعه لحبيش الناقل النصرانى»

(٣) ذكره حنين بن اسحق فى رسالته «فيما ترجم من كتب جالينوس» (راجع من تحت ص ١١) وقال (رقم ٤٥) : «كتاب فى العادات هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التى ينبغى أن ينظر فيها، ترجمت هذه المقالة الى السريانية لسلمويه بن بنان»، وكذلك ورد ذكره فى مقالة حنين بن اسحاق «فى ذكر الكتب التى لم يذكرها جالينوس فى فهرست كتبه» (نشرها G. Bergstræsser فى مجموعة *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes* XIX, 2, p. 87-91 تحت رقم ١٣٩) . أما الترجمة العربية لكتاب جالينوس فى العادات فقد وصلت الينا فى مخطوطة محفوظة بمكتبة آيا صوفيا (رقم ٣٧٢٥ ص ١٩٣ ظ — ٢١٨ و) وهى لحبيش بن الحسن عملها لأحمد بن موسى كما يظهر من أولها، راجع Ritter-Walzer, *Arabische Übersetzungen griech. Aerzte*, p. 18 (816).

(٤) Περὶ τῶν ἰδίων βιβίων, Galeni *Opera*, ed. Kühn, XIX, 45; Galeni *Scripta minora*, II, 121.

(٥) Περὶ ἠθῶν τέτταρα

(العادة) و ἦθος (الخلق)[١] إحداهما من الأخرى صرفه عن إدراك قيمة الترجمة

ضاع الأصل اليونانى لكتاب الأخلاق كما ضاع أكثر رسائل جالينوس الفلسفية ولا سيما رسائله فى علم الأخلاق[٢] ولم يبق منه إلا أثر ضئيل. وذلك أن جالينوس ذكر اسمه فى كتابه «فى تعرف الانسان عيوب نفسه[٣]»، وأشار إلى بعض موضوعاته

أما العرب فقد عنوا به كما عنوا بسائر كتب جالينوس المترجمة فى العصر العباسى ولذلك ورد ذكر كتاب الأخلاق فى كتب التراجم وتواريخ الحكماء، وقد جمع مؤرخو حركة الترجمة فى الاسلام مثل Wenrich[٤] و Klamroth[٥] و Steinschneider[٦] بعض معلومات عنه نوردها هنا ونكملها

---

(١) هذا التقارب ليس فى النطق فقط بل فى الاشتقاق أيضاً فالكلمتان مشتقتان من أصل واحد، راجع E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 3ᵉ éd. (Paris 1938), p. 218، وكذلك فهناك تقارب معنوى أو فلسفى أيضاً كما يظهر مما يقوله جالينوس فى المقالة الرابعة من كتاب الأخلاق (ص ٤٧ س ١٧)

(٢) ذكر جالينوس فى فهرست كتبه ٢٣ كتابا فى علم الأخلاق لم يبق منها باللغة اليونانية الا واحد فحسب وهو كتابه «فى تعرف الانسان عيوب نفسه» (Περὶ τῶν ἰδίων ἑκάστῳ παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων τῆς διαγνώσεως). Cf. J. Ilberg, *Ueber die Schrifstellerei des Klaudios Galenos*, III (Rheinisches Museum fuer Philologie, N. F., vol. LI, p. 610).

(٣) Kühn V 27 (=Galeni *Scripta minora*, I, p. 20-21): Λέλεκται δὲ ἐπὶ πλέον ἐν τοῖς περὶ ἠθῶν ὑπομνήμασι, ὅπως ἀρίστην τις αὐτὴν ἐργάσαιτο, καὶ ὡς τὴν μὲν ἰσχὺν οὐ χρὴ καταβαλεῖν αὐτῆς, ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἵππων τε καὶ κυνῶν οἷς χρώμεθα, τὴν δ' εὐείθειαν.... ἀσκεῖν, κ.τ.λ.

راجع أيضاً الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب R. Van der Elst, *Traité des Passions de l'Âme et de nos Erreurs par Galien*, Paris, s. a. (1914?), p. 45, 98.

(٤) J. G. Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio*, Lipsiæ 1842, p. 258.

(٥) Klamroth, *Auszuege aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī*, Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, XL (1886), p. 636, n° 52.

(٦) M. Steinschneider, *Die griechischen Aerzte in arabischer Uebersetzung* [Virchows Archiv fuer Pathologie, vol. 124 (1891), p. 295, n° 66].

ووهم Steinschneider بظنه أن كتاب الأخلاق هو περὶ τρόπου τῆς ψυχῆς الوارد ذكره فى De ord. libr. XIX (*sic*), 53 (*Scripta minora*, II, 83, 13=) لأن هذه العبارة ليست بعنوان

قال حنين بن إسحق فى رسالته «إلى على بن يحيى فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم[١]»، تحت رقم ١١٩ (قيط):

«كتابه فى الأخلاق[٢]. هذا الكتاب جعله فى أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها. وقد ترجم هذا الكتاب إلى السريانية رجل من الصابئين[٣] يقال له منصور بن أثاناس[٤] وذكروا أن أيوب الرهاوى[٥]

---

(١) *Ḥunain Ibn Isḥāq, Ueber die syrischen und arabischen Galenuebersetzungen, zum ersten Mal herausgegeben und uebersetzt von* G. Bergstræsser (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, vol. XVII, 2, Leipzig 1925), p. 49.

(٢) وفى النسخة المصححة «فى أخلاق النفس». راجع G. Bergstræsser, *Neue Materialien zu Ḥunain Ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie* (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, vol. XIX, 2, Leipzig 1932), p. 48.

(٣) وفى نسخة أخرى «من أهل الحرماسه» اى الحرنانية، راجع Bergstræsser, *Neue Materialien*, p. 23

(٤) ورد ذكر هذا المترجم الصابى فى كتاب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٥) محرفاً: «منصور بن باناس» (أو «اياس» أو «ناناس» أو «ماماس») قال: «طبقته فى النقل مثل قيضا (؟) الرهاوى وكان بالسريانية أقوى منه بالعربية». وعثرت أيضاً على اسم هذا المترجم فى رسالة مخطوطة محفوظة فى مكتبة العرب بالفجالة بالقاهرة أطلعنى عليها صاحبها الشيخ يوسف بن توما البستانى وعنوانها «الصحف البابلية المسماة الأسرار النورانية باستنزال قوى الكواكب العلوية والروحانية وهى تلك الصحف المشهورة التى عثر عليها بخرائب الهيكل ببابل وكانت باللغة الكلدانية وترجمها منصور بن بناس (كذا)». ولعل ابن أثاناس هذا هو المترجم أثاناس الذى ورد ذكره فى مخطوطة ترجمة كتاب المنطق لأرسطو (نسخة باريس ٢٣٤٦ ص ٣٢٧ ظ) اذ قيل هناك فى ابتداء الترجمة الأولى لكتاب سوفسطيقا: «بنقل أبى زكريا يحيى بن عدى من السريانى بنقل أثاناس من اليونانى»

(٥) هو من المترجمين المشهورين ورد ذكره كثيراً فى رسالة حنين بن اسحق ونسبت اليه ترجمة ٣٦ كتاباً من اللغة اليونانية الى السريانية. قال ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ١٧٠): «كان له نظر فى صناعة الطب ومعرفة بالنقل وقد نقل كتباً من مصنفات اليونانيين الى السريانى والى العربى وهو متوسط النقل وما نقله فى آخر عمره فهو أجود مما نقله قبل ذلك». (راجع أيضاً ص ٢٠٤، وانتبه الى غلط ابن أبى أصيبعة هناك فقد فرق بين أيوب المعروف بالأبرش وأيوب الرهاوى). عاش فى عصر المأمون (راجع ارشاد الاريب لياقوت الحموى، طبعة ليدن ج ١، ص ١٢٢) وكان ينتحل مذهب النساطرة (راجع Barhebræus, *Chronicon Ecclesiasticum*,

أيضاً ترجمه . وأما ما ترجمه منصور فقد رأيته وما رضيته ، وأما ما ذكروا أن أيوب ترجمه فما رأيته ولست أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا . وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية لكنى ترجمته إلى العربية وكان ترجمتى إياه لمحمد بن موسى[١] ، ثم شغلت بصحبة محمد بن عبد الملك[٢] عن أمر الكتاب فسألنى محمد استتمام ما ترجمته ففعلت . وترجمه حبيش[٣] من ترجمتى ليوحنا بن ماسويه[٤] إلى السريانية وما وقعت عليه »

ذكر ابن أبى أصيبعة[٥] هذا النص مختصراً ، وقال ابن النديم فى فهرسته[٦] وابن القفطى فى تاريخ الحكماء[٧] : «كتاب الأخلاق نقله حبيش أربع مقالات» . ونسبة الترجمة إلى حبيش غير صحيحة إلا إذا عنى صاحبها ترجمته للكتاب إلى اللغة السريانية

كان كتاب الأخلاق لجالينوس يحتوى على بعض معلومات تاريخية كما نجد مثلها

(ed. J. B. Abbeloos—Th. Lamy, Louvain 1872-77, II, 181 ، أما ابنه ابراهيم فكان من الأطباء المعروفين فى عهد المتوكل والمعتز (راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١) . — لم يكن أيوب الرهاوى مترجماً فقط بل كان أيضاً صاحب تآليف باللغة السريانية والعربية معاً . أما كتبه السريانية فقد وصل الينا كتاب الذخيرة وهو دائرة للمعارف الفلسفية والطبيعية نشرها وترجمها الى اللغة الانكليزية العلامة Mingana

راجع A. Mingana, *Encyclopædia of Philosophical and natural sciences as tought in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasures by Job of Edessa* (Cambridge 1935).

أما تأليفاته العربية فلم يبق منها الا قطعة صغيرة ذكرها مطهر بن طاهر المقدسى فى كتاب البدء والتاريخ, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, publ. et trad. par Cl. Huart, vol. V, p. 4.

راجع أيضاً M. Meyerhof, *New Light on Ḥunain Ibn Isḥâq and his period*, Isis, VIII (1926), p. 703.

(١) هو أبو جعفر محمد بن موسى بن شاكر الرياضى المشهور

(٢) هو محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم بالله

(٣) حبيش بن الحسن الأعسم الدمشقى بن أخت حنين بن اسحق

(٤) المتوفى ٢٤٣ هـ

(٥) ج ١ ص ١٠٠ من تحت

(٦) طبعة ليبزيك ص ٢٩١ س ٧

(٧) طبعة ليبزيك ص ١٣١ س ١٦

فى أول «كتاب تعرف الإنسان عيوب نفسه [١]» ، وكان أصحاب تواريخ الحكماء يذكرون منتخبات منه ليفيدوا القارئ علماً بسيرة جالينوس وعصره . ومن هذه المنتخبات ما ذكره ابن النديم [٢] ونقله عنه ابن القفطى [٣] وابن أبى أصيبعة [٤] :

«قال جالينوس فى المقالة الأولى من كتابه فى الأخلاق وذكر الوفاء واستحسنه وأتى فيه بذكر الذين نكبوا بأخذ صاحبهم وابتلوا [٥] بالمكاره يلتمس منهم أن يبوحوا بمساوى أصحابهم وذكر معايبهم فامتنعوا من ذلك وصبروا على غليظ المكاره ، وان ذلك كان سنة أربع عشرة وخمس مائة للاسكندر . وهذا أصح ما ذكر من أمر جالينوس ووقته وموضعه من الزمان»

وأورد ابن أبى أصيبعة [٦] فصلاً طويلاً من تأليف [٧] لعبيد الله بن جبريل بن بختيشوع (المتوفى سنة نيف وخمسين وأربعمائة [٨]) نقد فيه عبيد الله غلطات المؤرخين فيما يتعلق بسيرة جالينوس وذكر فى ثناياه فقرة من كتاب الأخلاق تعنى بنفس الوقائع السياسية التى أشار اليها جالينوس فى القطعة المذكورة آنفاً ، قال :

«وأنا أستطرف كيف مر مثل هذا مع بيان المواضع التى استدللنا بها من كلام جالينوس ومن أوضاع أصحاب التواريخ الصحيحة ، وأستطرف أيضاً كيف لم يتنبه

---

(١) راجع VAN DER ELST, *Traité des passions de l'Âme,* p. 40; M. CROISET, *Histoire de la Littérature grecque,* vol. V, chap. 5, § 5; M. MEYERHOF, *Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen* (Archiv für Geschichte der Medizin, XXII 1929), p. 72-86.

(٢) ص ٢٨٩

(٣) ص ١٢٣

(٤) ج ١ ص ٧٢

(٥) فى فهرست ابن النديم وعند ابن القفطى : ونيلوا

(٦) ج ١ ص ٧٦ ، وهذا الفصل محرف فى بعض مواضعه لم نستطع اصلاحها

(٧) الظاهر أن هذا التأليف هو كتاب مناقب الأطباء المؤلف سنة ٤٢٣ ، راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٤٨

(٨) راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٤٨ و BROCKELMANN, *Supplement,* I, 885-86

إلى فصل ورد فى كتاب الأخلاق تبين فيه غلط تاريخ هذه المدة فصارت المائة سنة ، وقد يكون سبب هـذا الغلط من النساخ ويستمر حتى يحصل حجة يضل بها من لم يفحص عن حقائق الأمور . وهذه نسخة الفصل من كتاب الأخلاق بعينه قال جالينوس : وقد رأينا نحن فى هذا الزمان عبيداً فعلوا هذا الفعل دون الأحرار لأنهم كانوا فى طبائعهم أخياراً ، وذلك أنه لما مات فرونيموس[1] — وكان موته فى السنة التاسعة من ملك قومودوس وفى سنة خمسمائة وست عشرة من ملك الاسكندر وكان الوزيران فى ذلك الوقت ماطروس[2] وايروس[3] — تتبع قوم كثير عددهم وعدت عبيدهم ليفشوا على مواليهم ما فعلوا .   وهذا خلف عظيم لا سيا لما ذكره إسحق لأنه يحصل بينه اختلاف عظيم إلى وفاة جالينوس يقتضى بأن تكون على ما ذكره إسحق من أن عمره كان سبعاً وثمانين سنة فى هذه السنة المذكورة وهى سنة خمسمائة وست عشرة للاسكندر لأن مولده كان فى سنة أربعمائة وتسع وعشرين من تاريخ الاسكندر ، ويقتضى أن يكون هذا الكتاب آخر ما عمله أعنى كتاب الأخلاق لأنه وقت وفاته يجب أن يكون الوقت الذى ذكر فيه أمر العبيد والتاريخ . وقد رأيناه ذكره فى كتاب آخر يدل على أنه قد عمل بعده وأنه عاش بعد هذا الوقت زمان ما يجوز السنة المذكورة عدته ، فقد بان تناقض تاريخه وفساد جملته »

أقول : إن الوقائع التى تشير اليها هاتان الفقرتان معروفة وهى الاضطهادات التى كانت فى عهد القيصر قومودوس والثورة التى انتهت بقتل قائدها Tigidius Perennis. وأما تاريخ قتل هذا الرجل فالمعروف أنه كان سنة ١٨٥ للميلاد[4] وهى توافق السنة التاسعة من ملك قومودوس إن كنا نعتبر ابتداء حكمه من سنة ١٧٦ اى من التاريخ

---

(١) وفى نسخة : فرونوس أو فرويوس ، والصواب : فرنيس وهو Perennis

(٢) والصحيح : ماطرنوس = M. Curiatius Maternus

(٣) الصحيح : ابردوس = Βραδυας وهو Ti. Bradua Atticus ، راجع القراءات لكتاب عيون الأنباء التى نشرها A. Mueller

(٤) *Dio Cassius*, LXXII, 9, 4. 13, 1. Pauly-Wissowa, *Real. Enc.* II, 2, 476

الذى تولى مع أبيه ، لا من سنة ١٨٠ التى أصبح فيها قيصراً لوحده . أما موافقة سنة ١٨٥ لسنة ٥١٦ للاسكندر فانها تدلنا على أن جالينوس كان يعتبر ابتداء تاريخ الاسكندر من سنة ٣٣١ (او ٣٣٢) قبل الميلاد وهى سنة فتح مصر وتأسيس الاسكندرية ، لا من سنة ٣١١ التى تعتبر عادة ابتداء لتاريخ الاسكندر ، والصحيح أنها ابتداء دولة السليقيين . أما المؤلفون العرب فقد استغربوا مثل هذا التاريخ فى كتاب جالينوس إذ كانوا يظنون أن تاريخ الاسكندر يبتدىء سنة ٣١١ قبل الميلاد ، فكأن التاريخ المذكور فى كتاب الأخلاق أعنى سنة ٥١٦ للاسكندر يوافق سنة ٢٠٥ للميلاد اى يقع بعد وفاة جالينوس بسنين [1] وهذا محال [2] .

وقد تعجب أيضاً من غرابة هذا التاريخ أبو ريحان البيرونى فى رسالته « فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى » [3] حيث قال : « بل أعجب منه ما فى كتاب أخلاق النفس لجالينوس [4] من حديث مبايعة صنم أرخ الوقت بزمان قومودوس من القياصرة [5] وأنه

---

(١) كانت وفاة جالينوس حول سنة ١٩٩ ، راجع Pauly-Wiss., VII, 581

(٢) أورد حمزة الاصفهانى فى كتاب تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء (طبعة كاويانى برلين ١٣٤٠) ص ٥٥ فصلا من كتاب فى « أخبار اليونانيين قد نسب نقله الى جيب بن بهريز مطران الموصل » يقول مؤلفه : « وقد كان (الاسكندر) فى حياته تقدم الى أهل زمانه أن يؤرخوا بسنى ملكه ويجعلوا ابتداءها من أول سنة سبع وعشرين من سنى عمره ومنه كانوا يؤرخون كتبهم ، ثم أرخوا بعد وفاته بسنة ست <وعشرين> من سنى الاسكندر وذلك من ابتداء حركته » وقال حمزة فى موضع آخر (ص ٥٩) : « ثم كان ظهور المسيح عليه السلام لخمس وستين <وثلثمائة> سنة من ملك الاسكندر ولاحدى وخمسين سنة من ملك الأشغانيين » . وقال البيرونى فى كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية (نشره E. Sachau) ص ٢٨ س ١١ : « ولما خرج (الاسكندر) من بلاد يونان وهو بن ست وعشرين سنة متجهزاً لقتال دارا . . . ورد بيت المقدس واليهود ساكنوه فأمرهم بترك تاريخ موسى وداود عليهما السلام والتحول الى تاريخه واستعمال تلك السنة أوله وهى السنة السابعة والعشرون من ميلاده ، فأجابوه الى ذلك وائتمروا بأمره فيه آلخ »

ورغم هذه النصوص العربية لم نعثر فى الكتب اليونانية على مثل هذا التاريخ

(٣) *Épître de Bērūnī contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī*, publiée par P. Kraus, Paris 1936, p. 25.

(٤) اشارة الى القصة الواردة فى المقالة الثانية من كتاب الأخلاق، راجع ص ٤٠

(٥) راجع ص ٢٠

لقريب من خمسمائة ونيف للاسكندر ، فان لم نجد لوفاة جالينوس دليلاً آخر بقيت تواريخ الأطباء فى عمياء »

وأشار الى نفس هذا الموضوع أبو الحسن على بن الحسين المسعودى فى كتاب التنبيه والإشراف [1] قائلاً : « التاسع عشر [2] قومودوس بن أنطونينوس ملك اثنتى عشرة سنة ، وفى أيامه كان جالينوس تاج الأطباء وإمامهم فى عصره الذى به يقتدون وعلى كتبه يعولون والمفسر لكتب ابقراط والملخص [3] لها. <.......> [4] بمدينة ابرغامس من أرض اليونانيين ، وقد ذكر ذلك جالينوس فى كتابه فى أخلاق النفس [5] فى [6] فهرست كتبه [7]. وبين الاسكندر وقومودوس الملك هذا خمس مائة سنة ونيف قد بين ذلك جالينوس فى كتابه فى الأخلاق أيضاً [8]. فينبغى أن يكون لجالينوس الى وقتنا هذا وهو سنة ١٢٦٧ للإسكندر وسنة ٣٤٥ للهجرة سبع مائة سنة ونيفاً على .

---

[1] طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٣٠ س ٢١ وما يليه

[2] من ملوك الروم

[3] فى الطبعة : المخلص

[4] سقطت هاهنا بعض كلمات ، ولعل الصواب : « <وكان مولد جالينوس> بمدينة » (راجع كتاب محبوب القلوب لمحمد الديلمى ، طبعة حجر الهند ١٣١٧ ص ٥١) ، أو « <وكان أصل جالينوس من> مدينة » (راجع كتاب مختصر الدول لابن العبرى ص ١٢٢ س ١٥) ، أو « <من أهل> مدينة » (راجع ابن القفطى ص ١٢٢ س ١٤)

[5] نستغرب أن المسعودى يذكر هاهنا تأليف جالينوس باسم « كتاب أخلاق النفس » ويسميه فى السطر التالى « كتاب الأخلاق » . أما العنوان « أخلاق النفس » فيرد أيضاً عند ابن أبى أصيبعة والبيرونى وابن جبيرول وغيرهم ويظهر أنه أكثر استعمالا عند المتأخرين . وأيضاً قد رأينا (ص ١١ تعليق ٢) أن النسخة المصححة من رسالة حنين بن اسحق « فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس » سمت الكتاب « أخلاق النفس » لا « الأخلاق »

[6] لعل الصواب : « <و> فى » بشرط أنه لم يسقط من النسخة أكثر من هذا

[7] ورد ذكر قومودوس القيصر فى « فهرست كتب جالينوس » ، راجع GALENI *Scripta minora*, II, 99, 19.

[8] هذا دليل جديد على أن التاريخ المذكور ورد حقيقة فى كتاب جالينوس

التقريب ، وكان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتى سنة وقد كان دين النصرانية ظهر فى الروم واليونانيين وغيرهم فى أيامه[١] »

وإذا بحثت عن هذه المواضع التاريخية فى نص كتاب الأخلاق الذى ننشره فيما بعد ووجدت أنها لا ترد فيه فلا تعجل إذن بالحكم على أن ذلك الكتاب غير الذى ذكره ابن النديم والبيرونى وابن القفطى وابن أبى أصيبعة لأن النص الذى وصل الينا فى نسخة الخزانة التيمورية ليس هو كتاب الأخلاق بتمامه بل مختصراً له فقط ، ومن طريقة المختصر أن لا يعنى إلا بالمعانى الجليلة الهامة دون الالتفات إلى الفروع والاهتمام بالقصص التاريخية التى وردت استطراداً فى ثناياها . وكذلك فكر فى صغر حجم هذا المختصر مع كونه مقتبساً من كتاب ذى أربع مقالات ، فان المقالة الواحدة من الكتب اليونانية نحو ٣٠ــ٥٠ صفحة اى تزيد عن المختصر كله . وكذلك فاعرف أن المختصر لكتاب الأخلاق قد حذف أكثر الأعلام الواردة فى الأصل لأنه ظن أنه ليس للقارىء حاجة بها . مثال ذلك ما ورد فى ص ٤٧ س ٧ من القول فى « المخلاتين التى فى عنق كل واحد من الناس » نسب هذا القول إلى « حكيم » من الحكماء ونحن نعرف

---

(١) كان ذكر قومودوس الوارد فى كتاب الأخلاق وذكر المتدينين من النصارى الوارد فى جوامع جالينوس لكتاب افلاطون فى السياسة (راجع من فوق ص ٢ تعليق ٧) من أهم دلائل المؤرخين العرب على أن جالينوس لم يكن معاصراً للمسيح كما رواه بعضهم [راجع ابن أبى أصيبعة ص ٧٢ س ١ ، والبيهقى فى كتاب تتمة صوان الحكمة (طبعة لاهور ١٩٠٠ ص ٣٠) وفى كتاب المشارب والتجارب (المذكور فى كتاب محبوب القلوب لمحمد الديلمى ص ٥٠)]

أما جوامع كتاب افلاطون فى السياسة (كذا المسعودى فى كتاب التنبيه والاشراف ص ١٣١ س ١٠) فقد سماها ابن أبى أصيبعة (ص ٧٦) وابن القفطى (ص ١٢٨) وأبو الفداء (فى تاريخه ج ١ ص ٦٥) «تفسير جالينوس لكتاب افلاطون فى السياسة المدنية» وادعى ابن العبرى (مختصر الدول ص ١٢٣ س ٣) أن تلك الفقرة مأخوذة من « شرح جالينوس لكتاب افلاطون فى الأخلاق وهو المسمى فادن » . والأرجح أن العنوانين (كتاب الأخلاق وتفسير كتاب السياسة) اشتبها على ابن العبرى

من «كتاب تعرف الإنسان عيوب نفسه» أن جالينوس أراد الاشارة إلى قصة أيسوب الحكيم [١]

وإن أردت برهاناً أوثق من هذا على أن الكتاب الذى ننشره هو فى الحقيقة مختصر من كتاب الأخلاق الذى ورد ذكره فى كتب التراجم فهاك نصاً آخر من كتاب عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة [٢] وبازائه كلام المختصر [٣]

ابن أبى أصيبعة	مختصر كتاب الأخلاق
قال (اى جالينوس) فى كتاب	
أخلاق النفس : كما أنه يعرض للبدن	وكما أنه يعرض فى البدن المرض
المرض والقبح فالمرض مثل الصرع والشوصة	والقبح والمرض مثل الصرع والقبح من
والقبح مثل الحدب وتسقط الرأس وقرعه	غير مرض مثل الحدب كذلك يعرض
كذلك يعرض للنفس مرض وقبح فمرضها	فى النفس مرض وقبح فمرضها كالغضب
كالغضب وقبحها كالجهل	وقبحها الجهل

واقرأ أيضاً ما أورده ابن أبى أصيبعة [٤] من المقالة الثالثة من كتاب الأخلاق وهو فصل يقرب معناه مما يوجد فى نصنا ص ٤٣ س ١٢ ، قال :

«قال جالينوس فى المقالة الثالثة من كتابه فى أخلاق النفس إن بقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم ما لم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه

---

[١] راجع : Galenus, *De passionibus animæ*, I, 2 (*Scripta minora*, I, p. 4, 11)
δύο γάρ, ὡς Αἴσωπος ἔλεγε, πήρας ἐξήμμεθα τοῦ τραχήλου, τῶν μὲν ἀλλοτρίων τὴν πρόσω, τῶν ἰδίων δὲ τὴν ὀπίσω, καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἀλλότρια βλέπομεν ἀεί, τῶν δ' οἰκείων ἀθέατοι καθεστήκαμεν.

[٢] ج ١ ص ٨٨ ، وهذا النص مأخوذ من كتاب «نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لحنين بن اسحق كما يظهر مما قاله ابن أبى اصيبعة فى أول الفصل ، راجع أيضاً من تحت ص ٢٤ تعليق ٣

[٣] ص ٤٢ س ١٩ — ص ٤٣ س ١

[٤] ج ١ ص ٢٦

وكان يعلم أمر الأركان التى منها تركيب أبدان الحيوان وكون جميع الأجسام التى تقبل الكون والفساد وفسادها ، وهو أول من برهن ببراهين حقيقة هذه الأشياء التى ذكرنا وبرهن كيف يكون المرض والصحة فى جميع الحيوان وفى النبات وهو الذى استنبط أجناس الأمراض وجهات مداواتها »

وراجع أيضاً ما قاله أبو أيوب سلمان بن يحى بن جبيرول الفيلسوف الإسرائيلى الأندلسى[١] فى كتاب إصلاح الأخلاق[٢] مما يقرب معناه من ص ٣١ من المختصر ، قال :

« وجالينوس يقول فى كتاب أخلاق النفس إن الغضب والحرد هما اسمان لمعنى واحد . وقد يظهر فى وجه الغاضب كأنه مغموم ويسخن بدنه إسخاناً قوياً ويخفق قلبه خفقاناً قوياً ويكون نبض العروق قوياً سريعاً . وقال فيه : من استعمل الغضب بالفكر ظهر منه الوقار ومن استعمله بلا فكر ظهر منه الخرق[٣] . ومن قوله : القوى الغضب الشديد الحرد ليس بعيداً من الجنون »[٤]

وكذلك قابل ما أورده أبو ريحان البيرونى فى كتابه فى الهند[٥] من كتاب الأخلاق بما ورد فى النص الذى ننشره[٦] :

---

(١) راجع MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris 1895, p. 167

(٢) راجع *The Improvement of the Moral Qualities... by Solomon ibn Gabirol...* (ed.) Stephen S. Wise, New York 1901, p. 36.
أشكر صديقى الفاضل D. H. Baneth الأستاذ بجامعة القدس الذى تفضل فأرسل الى نص الفصل المذكور هاهنا

(٣) وافقت هذه الجملة نص المختصر (ص ٣١ س ١٤)

(٤) كان Steinschneider (فى المقالة المذكورة ص ١٠ ت ٦) أول من نبه على وجود قطعة من كتاب الأخلاق فى تصنيف ابن جبيرول ، وذكر أن مثل هذه القطعة ترد أيضاً فى كتاب الأخلاق ليوسف بن أقنين (راجع مقالة STEINSCHNEIDER فى *Ersch-Gruber, Allgem. Encyklopædie* 2. sect. 31. Theil, p. 52) الا أن ذلك الكتاب لم يطبع بعد

(٥) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، نشره E. SACHAU لندن ١٨٨٧ ، ص ٥٩ س ٢٠ — ص ٦٠ س ٥ . راجع أيضاً الترجمة الانكليزية ج ١ ص ١٢٣ ص ٤٠ س ١٥ ، راجع أيضاً من فوق ص ١٥

(٦) يظهر من المقابلة أن البيرونى اعتمد على النص الكامل لكتاب الأخلاق الا أنه هذبه فى بعض المواضع

وقال جالينوس فى كتاب أخلاق النفس إن فى زمان قومودس من القياصرة وهو قريب من خمس مائة ونيف للاسكندر[1] أتى رجلان الى بايع الأصنام فساوماه صنم هرمس وأحدهما يريد نصبه فى هيكل ليكون تذكرة لهرمس والآخر يريد نصبه على قبر ليذكر به الميت. ولم يتفق إحدى التجارتين فأخرا أمره الى الغد. ورأى[3] بايع الأصنام تلك الليلة فى منامه كأن الصنم يكلمه ويقول له أيها المرء الفاضل أنا صنيعتك قد استفدت بعمل يديك صورة تنسب الى كوكب فزالت عنى سمة الحجرية التى كنت أسمى بها فيما سلف[4] وعرفت بعطارد[5]، فالأمر إليك الآن فى تصييرى تذكرة لشىء لا يفسد أو لشىء قد فسد

وقد قيل إن رجلين أتيا فى وقت واحد لبايع أصنام فساوماه لصنم واحد من الأصنام المنسوبة الى هرمس[2]، وكان أحدهما يريد أن يجعله فى هيكل ليذكر به هرمس والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت. ولم يتفق لهما شراؤه فى ذلك اليوم فأخراه الى الغد. فرأى صاحب الأصنام فى تلك الليلة فى منامه أن ذلك الصنم يقول له أيها الرجل الفاضل إنى من صنعتك الآن وقد استفدت صورة تنسب الى كوكب فليس أسمى الآن حجراً كما كنت لكن أسمى هرمس، فالأمر إليك الآن أن تجعلنى تذكرة لشىء لا يفسد أو لشىء قد فسد

---

(١) حذف المختصر ذكر التاريخ، راجع أيضاً ص ١٥ وما يليها

(٢) لا نشك أن جالينوس كتب Ἑρμοῦ (صنم هرمس) فقط كما تدل عليه عبارة البيرونى. غير ان المختصر المسيحي (أو المسلم) صحح تلك العبارة قائلا: «المنسوبة الى هرمس»

(٣) فى الطبعة: وأرى

(٤) تهذيب البيرونى

(٥) كتب البيرونى «عطارد» مكان «هرمس» اذ كان العرب يسمون كوكب هرمس باسم عطارد. راجع أيضاً جوامع جالينوس لكتاب طيماوس (انظر من فوق ص ٢ تعليق ٧) ص ٧ س ٢

فمقابلة هذه النصوص مع دلالتها على صحة رأينا تعرفك أيضاً طريقة المختصر وروحه، فهو قد حذف فى النص الأول كلمات «والشوصة» و «تسقط الرأس وقرعه» ولخص الفصول الأخرى غاية التلخيص

وأخيراً فقد عثرنا فى ترجمة جالينوس ضمن منتخب كتاب صوان الحكمة لأبى سليمان السجستانى[١] على قطعة طويلة من كلام جالينوس موافقة لفصل من المقالة الأولى من كتاب الأخلاق إلا أن السجستانى لم يذكر اسم الكتاب الذى اقتبس كلام جالينوس منه. وأيضاً فان القول الذى اقتبسه أطول وأكثر تفصيلاً من النص الوارد فى نسخة الخزانة التيمورية[٢] . قال :

«وقال (اى جالينوس) : قياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند القناص وقياس الفرس عند الفارس، فان الكلب يعين القناص على إرادته والفرس يعين الفارس. وربما تحرك الكلب فى غير الوقت الذى يحتاج إليه وعلى غير المقدار الذى ينبغى وكذلك الفرس. فتحديد أوقات حركات الكلب والفرس وتقديرهما فعل القناص والفارس، وانقياد الكلب والفرس لإرادة القناص والفارس فضيلة للكلب والفرس. فأما القناص والفارس ففضيلتهما تكون من حذقهما بصناعة التقنص والفروسية، وسهولة انقياد الكلب والفرس وصلاحهما يكون بطول تأديب القناص والفارس الحاذقين لهما. وليس كل كلب وفرس بموافق للتأديب لأن منهما جموحاً ممتنعاً. فان اتفق أن يكون الفارس أو القناص غير حاذق فى صناعته والفرس أو الكلب عسير الانقياد كان ملك القناص

---

(١) نسخة خزانة محمد مراد باستانبول تحت رقم ١٤٠٨ ص ١١٤—١١٥، والموجود منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح، أما كتاب صوان الحكمة فقد بحث عنه الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى الرسالة المذكورة ص ٧ تعليق ١، وعدد M. Plessner فى مجلة *Islamica* (ج ٤ ص ٥٣٤ وما يليها) المخطوطات المحفوظة منه فى مكاتب استانبول، راجع أيضاً ما قلته فى مقالتى *Les «Controverses» de Fakhr al-Dīn Rāzī* (*Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XIX, 1936), p. 207.

(٢) ص ٢٧ س ١٩ وما يليه، راجع أيضاً الفصل الوارد فى كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه الذى نورده فيما بعد (ص ٣٧)

والفارس لهما إلى المضرة أقرب منه إلى المنفعة ، لأن الكلب ربما نبح وعض حيث لا ينبغي والفرس ربما رمى بنفسه مع راكبه فى مهلكة . فلذلك قال افلاطون : إن نيل اعتدال كل واحد من أجزاء النفس — يعنى هذه الأنفس الثلاث — ليس هو فى طبيعة كل إنسان بممكن لأنه إن كانت النفس الناطقة بليدة قليلة الفهم والحفظ غير مشتاقة إلى الأفعال الجميلة وكانت النفسان البهيمتان قويتين عسرتى الانقياد لم يمكن أن تعتدل . فقد يحتاج إذن أن تكون النفس الناطقة محبة للجميل مشتاقة إلى الحق عارفة باتفاق الأشياء واختلافها ، وأن تكون النفس الغضبية وهى الحيوانية قوية سلسة الانقياد وتكون النفس الشهوانية وهى النباتية ضعيفة ، لأن هذه النفس غير منقادة للنفس الناطقة كما وصفها افلاطون وشبهها بسبع ضار وقال : إن الذى يحتاج إليه من النفس النباتية ضعفها لا أدبها لئلا تمنع النفس الناطقة من أفعالها . وكل شىء يتحرك بحركاته ويفعل أفعاله التى هى له فانه[1] يقوى ، وكل شىء يسكن فانه يضعف . فلذلك تكون شهوات من عود منذ صباه الفضل والعفة شهوات معتدلة[2] . فاما من اعتاد منذ صباه ألا يمنع نفسه شهواتها ولا يقمعها فانه يكون شرهاً ، ولهذا المعنى سمى اليونانيون[3] الشره لا مقموعاً[4]. فالأدب يكسب النفس الغضبية سلاسة القياد ويكسب النباتية الضعف ، وهذا هو أدب النفس . وأما النفس الغضبية فليست تنتقص قوتها بأدبها ولكن يكسبها سلاسة القياد . وإن كان الإنسان شجاعاً بالطبع فان الأدب يحفظ قوة نفسه الغضبية . وقد طلب قوم أن يعلموا هل يمكن أن يصير من هو فى غاية الجبن (شجاعاً . . . . .)[5] لا يمكن أن يصير شجاعاً أقرب إلى الحق . وكذلك ظنى بمن كان فى غاية الشره بالطبع أنه لا يصير[6] إلى حالات

---

[1] فى النسخة : فانيه

[2] فى النسخة : مستدلة

[3] فى النسخة : اليونانيين

[4] فى النسخة : لا مقموع ، والمقصود ἀκράτεια باليونانية

[5] سقطت بعض كلمات ، ولعل الصواب : (شجاعاً والقول بأن من كان فى غاية الجبن) لا يمكن الخ

[6] فى النسخة : مصير

العفة . ولذلك كانت الفلاسفة القدماء يتفقدون و يتعرفون طبائع الصبيان وهم أطفال ، لأن من الأطفال من يرى شديد الشره والنهم لا يشبع شديد القحة لا يستحي . ومن كان منهم شرهاً نهماً ولم يكن وقاحاً فلا ينبغى أن يقطع الرجاء من فلاحه لأن الحياء إنما يكون من نفس بصيرة ترى الجميل وتقف عليه . فأما من لا يستحي فان نفسه عمياء لا ترى جميلا ولا يكون فيها خير . وقد يوجد الدليل الظاهر من المحنة على صحة ما قلت من أنه ينبغى أن يكون لاكتساب الفضائل بالأدب أساس من الطبع . وذلك أن قوماً لا يحصون كثرة من أهل الفضائل ألزموا أولادهم أفضل الأدب من الصبا الى وقت الكبر واجتهدوا فى أن يصيروهم أمثالهم فلم يقدروا على ذلك »

أما مختصر كتاب الأخلاق فلا نعرف اسمه ولعله أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى المتطبب المترجم[1] معاصر الوزير على بن عيسى إذ قال ابن أبى أصيبعة[2] فى ترجمته له : « ولأبى عثمان الدمشقى من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس فى الأخلاق » . والظاهر أن المختصر اعتمد فى عمله على ترجمة حنين بن اسحق وذلك أن الجملة المقتبسة

---

(١) راجع Steinschneider فى مجلة *ZDMG* ج ٥٠ (١٨٩٦) ص ٤٠٥—٤٠٦ ، و Brockelmann, *Suppl.*, I, 369

ويظهر أن أبا عثمان الدمشقى كان شديد العناية بعلم النفس كما يتبين من رسالة مخطوطة بالمتحف البريطانى تحت رقم *Add.* ٧٤٧٣ ، ورقة ٦—٥١٢ عنوانها «رسالة فى النفس من أبى بكر بن القاسم ابن أبى ثور الموصلى الى أستاذه أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى » . — وكذلك ترجم « كتاب فضائل النفس » لمؤلف غير معروف اقتبس منه أبو على أحمد بن محمد مسكويه فصلا طويلا فى كتابه «تهذيب الأخلاق» (طبعة مصر ١٣٢٩ ص ٧١ — ٧٥) . قال مسكويه فى آخر هذا الفصل : «فهذه ألفاظ هذا الحكيم قد نقلتها نقلا وهى نقل أبى عثمان الدمشقى ، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً أعنى اليونانية والعربية مرضى النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين وهو مع ذلك شديد التحرى لايراد الألفاظ اليونانية ومعانيها فى ألفاظ العرب ومعانيها لا تختلف فى لفظ ولا معنى . ومن رجع الى هذا الكتاب أعنى المسمى بفضائل النفس قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها»

(٢) ج ١ ص ٢٣٤

من كتاب الأخلاق التى أوردناها من قبل[1] عن كتاب عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة وقابلناها بنص المختصر مأخوذة من كتاب « نوادر الفلاسفة » أو « آداب الفلاسفة » لحنين بن اسحق كما يظهر من قول ابن أبى أصيبعة فى ذلك المكان[2] ومن مقابلة نص كتاب آداب الفلاسفة أيضاً[3]. فللتوافق التام بين نص المختصر ونص حنين يمكننا القول بأنه مأخوذ من ترجمته دون اعتماد على ترجمة أخرى

هذا ونحن نورد فيما يلى نص المختصر كما وجدناه فى نسخة الخزانة التيمورية بعد تصحيحه على قدر استطاعتنا ، فان التصحيف والتحريف فيه كثير ، وورد أيضاً خرم كثير فى مواضع من آخره لم نوفق إلى تكملتها . ونحن نرجىء شرح الكتاب ومقابلة معانيه بكتب يونانية أخرى وتقديره وتبيين منزلته من تاريخ الفلسفة اليونانية والبحث عن أثره فى الفلسفة الإسلامية[4] إلى فرصة أخرى نرجو أن تسنح فى مقبل الأيام أو أن يتكفل بذلك غيرنا من الباحثين

---

(١) ص ١٨

(٢) ج ١ ص ٨٨ س ٦

(٣) هذا الكتاب لم ينشر بعد أصله العربى وان كان قد وصل الينا بضعة نسخ منه ، راجع K. Merkle, *Die Sittensprueche der Philosophen "Kitâb âdâb al-falâsifa" von Ḥonein ibn Isḥâq, in der Bearbeitung des Muḥammad ibn 'Alî al-Anṣârî* (Inaug. Diss. Muenchen), Leipzig 1921.

وقد نبه Merkle (ص ٨) على التوافق التام بين نص ابن أبى أصيبعة ونص «آداب الفلاسفة»

أما الترجمة العبرية لكتاب آداب الفلاسفة فقد نشرت منذ عدة سنين ، راجع : *Sefer Musre Haphilosophim ("Sinnsprueche der Philosophen"). Aus dem Arabischen des Ḥonein ibn Isḥâq ins Hebraeische uebersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharisi.* Nach Handschriften herausgegeben von Dr. A. Loewenthal, Frankfurt a. M. 1896.

وقد أفادنى العلامة D. H. Baneth بالنص العبرى للجملة المنتخبة من كتاب الأخلاق وهو هذا:

ואמר בספר מדות הנפש כאשר יארע לגוף החולי והמום החולי כמו השגעון וכאב הצלעות והמום כמו הגבן ומריטת שער הראש כן יארע לנפש חולי ומום וחוליה הכעס ומומה הסכלות

(٤) وممن تأثر خاصة بكتاب الأخلاق لجالينوس أبو زكرياء يحيى بن عدى فى «كتاب تهذيب الأخلاق» (راجع من فوق ص ٣) وأبو على أحمد بن محمد المعروف بمسكويه فى «كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» (خصوصاً ص ٢٥ منه وما يليها) وفى غيره من كتبه الخلقية . راجع أيضاً من تحت ص ٣٧

١٩١

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس

< من المقالة الأولى >

قال :[١] الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار. وبيان ذلك أن من الناس قوماً إذا فاجأهم الصوت الهائل ارتاعوا وبهتوا ، وإذا رأوا أو سمعوا شيئاً[٢] مضحكا ضحكوا عن غير إرادة ، وربما أرادوا الامتناع فلم يمكنهم ، ولذلك فحصت الفلاسفة عن الخلق هل هو للنفس التى ليست بناطقة فقط أم يشوب الناطقة منه شيء . وقد نستبين أن حركة النفس من غير فكر فيما يدعو إليه الخلق من شوق إلى شيء أو هرب من شيء أو لذة أو أذى وما أشبه ذلك يدل على أن الأخلاق للنفس التى لا نطق لها . وعلى مثال ذلك يدل ما نرى من الأخلاق فى الأطفال وفى الحيوان الذى لا نطق له ، فقد نرى بعض الحيوان[٣] جباناً كالأرنب والأيل ، وبعضه شجاعاً كالأسد والكلب ، وبعضه ذا مكر كالثعلب والقرد ، وبعضه ذا أنس بالناس كالكلاب ، وبعضه وحشياً نافراً من الناس | كالذئاب ، ومنه ما يحب الانفراد كالأسد ، ومنه ما يحب الاجتماع قطيعاً قطيعاً كالخيل ، ومنه ما يحب الاجتماع زوجاً زوجاً كاللقالق[٤] ، ومنه ما يجمع الغذاء ، ويعده لنفسه كالنحل والنمل ، ومنه ما يكسب الغذاء يوماً بيوم كالحمام ، ومنه ما يسرق ما لا ينتفع كالعقعق[٥] ، فانه قد يسرق الفصوص والخواتم

١٩٢

---

(١) راجع كتاب تهذيب الأخلاق لأبى على مسكويه ص ٢٥ وما يليها

(٢) شيء ن

(٣) الحيوانات ن

(٤) كالقالق ن ، وفوق السطر كاليمامة

(٥) كالعقاعق ن

والدراهم والدنانير فيخبأها . ولهذا قالت الفلاسفة القدماء إن الأخلاق لغير الناطقة . وأرسطو وغيره يرون أنه قد يشوب النفس الناطقة شيء من الأخلاق ولكن جلها فى التى ليست بناطقة . وقوم متأخرون قد قالوا إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة ولم يكتفوا حتى أضافوا إليها أيضاً ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفزع والعشق واللذة والحزن ، والعيان شاهد على بطلان قول هؤلاء

وقد بينت ذلك فى الكتاب الذى وضعته فى آراء ابقراط وافلاطن وأوضحت هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر وشيئاً غيره به يكون الغضب وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة . ولست أبالى كيف قيل فى هذه الثلاثة أشياء | فى هذا الكتاب انها أنفس مختلفة ١٩٣ أو انها أجزاء لنفس الإنسان أو انها ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد . فأما أنا فانى أسمى فى هذا الكتاب الشىء الذى به تكون الفكرة النفس الناطقة والنفس المفكرة كان ذلك الشىء نفساً مفردة أو جزء أو قوة ، والشىء الذى يكون به الغضب النفس الغضبية أو النفس الحيوانية ، والشىء الذى به تكون الشهوة النفس الشهوانية أو النفس النباتية

ثم ننظر فى كل صنف من أصناف الأخلاق والعوارض إلى أى هذه الثلاثة ينبغى أن يضاف . ولنبدأ بتفصيل الفعل من العارض باجمال فنقول : إنه ما دامت نفس الإنسان باقية على حالها فتلك الحال بها كالسكون والهدوء ، وإن تغيرت حالها توهمنا ذلك التغير كالحركة لها . ولأن الحركة منها ما يكون من نفس المتحرك ومنها من قبل غيره والأولى[1] سميناها فعلاً والثانية عارضاً ، كما إذا حرك أحد شيئاً من موضع إلى آخر فحركة اليد فعل الإنسان واليد وحركة ذلك الشىء عارض له . وهذا حكمها فى حركة المكان ، وأما فى التغير فكما | إذا مشى الإنسان فى الشمس فاسود ١٩٤ لونه كان السواد عارضاً للبدن والتسويد فعلا للشمس . فهذا معنى العارض إذا وضع بازاء الفعل، وله معنى آخر إذا وضع بازاء الشى الطبيعى . فالطبيعى للشىء بمنزلة الصحة

---

[1] لعل الصواب : فالأولى

له ، وغير الطبيعى بمنزلة المرض والعارض له . وقد يوجد شىء واحد يكون طبيعياً لشىء وغير طبيعى لآخر . فالحركات التى تحركها النفسان البهيميتان اللتان فى الإنسان على غير اعتدال ليست طبيعية[1] للإنسان لأنها غير معتدلة ، وما كان غير معتدل فهو خارج عن استقامة الصحة . وأيضاً فحركات النفسين تضر بقوى النفس الناطقة . فالنفس الشهوانية مباينة لها وإنما جعلها البارىء فى الإنسان لكونها ضرورية فى الحياة والتناسل . فان من بطلت شهوته البتة اختار الموت على تناول الغذاء . وكذلك أمر الجماع فانه لو لم يضف إليه لذة لم يستعمله أحد . وحال الجماع حال غلبة لا يمكن النفس الناطقة فيها فهم شىء ولا استنباطه . ومتى جاوزت اللذة الاعتدال أضرت ، وإصلاحها فى تقديرها وتحديد أوقاتها فعل النفس | الناطقة . والنفس الناطقة قد تفعل على انفرادها بلا معونة كمعرفتها ١٩٥ بالحق وباتفاق الأشياء واختلافها . فأما منعها النفس الشهوانية من الإفراط فى الحركة فلا يمكنها دون أن تستنجد بالغضبية . فليس يقدر الإنسان على كف الشهوانية من حركة فى غير وقتها أو على غير اعتدال ما لم يكن فى نفسه الغضبية التى هى الحيوانية قوة وجلد . وجوهر هذه القوة التى يقوى بها الإنسان على الصبر والثبات فى الأعمال فيما أرى هو الحرارة الغريزية لأن حركة الحرارة الغريزية كلما كانت أقوى كان الإنسان أحرك . وكما أن البرد يورث الكسل والسكون والضعف كذلك الحرارة تورث النشاط والحركة والقوة على الفعل . ولذلك صار الشباب والخمر يبعثان على الحركة والبطش ، والشيخوخة والأدوية الباردة تورثان الكسل والضعف . فان تمادى بهما الزمان أبطلا الأفعال والحركات

[2]وقياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند القناص والفرس عند الفارس ، فانهما وإن أعاناه على إرادته[3] فربما تحركا فى غير الوقت الذى يحتاج اليه وعلى

---

(١) طبيعة ن — (٢) راجع من فوق ص ٢١ — ٢٣ الفصل الوارد فى كتاب صوان الحكمة — (٣) ارادة ن

١٩٦ غير المقدار الذى | ينبغى . وربما أضرا به[١] وربما عقره كلبه وربما جمح به فرسه فوقعا فى هوة يهلكان فيها معاً . فتحديد أوقات حركاتها وتقديرها هو فعله وانقيادهما لإرادته هو فضيلة لهما وفضيلته هو هى من حذقه بصناعة التقنص والفروسية ، وسهولة انقيادهما وصلاحهما يكون بطول تأديبه لهما . وليس كل كلب وفرس بموافق[٢] للتأديب ، لأن منها جموحاً ممتنعاً يحتاج فى تأديبه إلى زمان طويل وعادة ممتدة وقد يكون القانص والفارس غير عارف

فيحتاج إذن أن تكون الناطقة محبة للجميل مشتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء وأختلافها ، وأن تكون الغضبية سلسة الانقياد وأن تكون الشهوانية ضعيفة. وكل شىء يتحرك بحركاته ويفعل أفعاله التى هى له فانه يقوى ، وإن سكن عن ذلك ضعف . فمن اعتاد من صباه القصد[٣] والعفة فشهواته معتدلة ، ومن لم يكن يمنع نفسه شهواتها من صباه ولا يقمعها فانه يكون شرهاً . فالأدب يكسب الغضبية السلاسة والشهوانية ١٩٧ الضعف . والنفس الغضبية ليس تنتقص قوتها بأدبها لكن الأدب يكسبها | سلاسة الانقياد . وأظن من كان فى غاية الجبن والشره بالطبع لا يصير بالأدب فى غاية الشجاعة والعفة

وحالات نفس الإنسان الممدوحـة تسمى فضيلة والمذمومة تسمى رذيلة . وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين : منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها معرفة أو ظن أو رأى ، ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها أخلاق . ومن الأخلاق ما يظهر فى الأطفال أول ما يولدون قبل وقت الفكر وهو الوجع فى البدن والغم فى النفس ، ومن هذين يبكون لأن مع كل طفل تصور الشىء الموافق له والشىء المخالف له فى وهمه ومحبة لما وافقه وبغض لما خالفه ، ولهذا يطلب ما يوافقه ويهرب مما يخالفه . وهذه الأشياء موجودة بالطبع للحيوان

---

(١) اضار به ن — (٢) بموافقين ن — (٣) وفى نص صوان الحكمة : الفضل

الذى لا نطق له ، أعنى أنه يحس بما يعرض لبدنه ويتوهم بعضه موافقاً له وبعضه مخالفاً له ويشتاق لما يوافقه ويهرب مما يخالفه . وإذا صار الصبيان إلى السنة الثانية فان بعضهم يروم أن يضرب بيديه ورجليه من ظن أنه قد آذاه . وهذا يدل على أنهم قد صار لهم مع توهم ما وافقهم وخالفهم توهم الأسباب الفاعلة | لذلك ، وصار لهم أيضاً ١٩٨ مع ذلك شهوة الانتقام مما آذاهم والحب لمن رفع عنهم ما يؤذيهم . فانهم حينئذ يبتسمون ويضحكون للدايات ويريدون ضرب وعض من آذاهم . وهذا العارض هو المسمى غضباً ، ويعرض معه للعينين حمرة نارية ولجميع الوجه حمرة وسخونة وامتلاء . فقد تبين أن شهوة الانتقام من المؤذى طبيعية فى الناس غير متعلمة كشهوة الهرب مما أوجع وشهوة الميل إلى اللذيذ . فان الصبيان لم يفكروا فرأوا أن الانتقام من المؤذى صواب بل ذلك فيهم بالطبع ، كالميل إلى اللذيذ والهرب من المؤذى . فاذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة تبينت فيهم آثار الحياء والقحة . فترى بعضهم يخجل ولا يرفع نظره فى وجه من يلومه على فعل ما قد نهى عنه ويسر بالمدح ، وبعضهم بالضد وهذا يظهر فى الذين لم يؤدبوا بعد بضرب وخوف . ومن كان يحب الكرامة فانه يحتمل المشقة فيما يرجو به المدح . وإذا كان هذا يحب الكرامة حباً طبيعياً لا خوفاً من شىء محسوس ولا طلباً لشىء محسوس فهو يفلح ، ومن كان بالضد من هذا فليس يفلح ولا يتعلم ولا يقبل أدباً خلقياً ولا كتابياً[1]

ومما يدل أيضاً على أن بعض | الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأى إلى ١٩٩ الفضيلة وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى ممن يلاعبه فنرى بعضهم يرحمه ويعينه وبعضهم يضحك عليه ويفرح به وربما ساعد وشارك فى أذيته . وقد نرى بعضهم يستخلص بعضاً من مصاعب ، وبعضهم يدفعون بعضاً فى المواضع المهلكة ويخسون ويغصون[2] . وبعضهم لا يسمحون بشىء مما فى أيديهم ومنهم من يحسد ومنهم

---

(1) ولا كتابيا ن — (2) وعسون ويعصون ن

من لا يحسد ، وهذا كله قبل التأدب . وبالجملة فليس يوجد شيء من الافعال ولا من العوارض ولا من الأخلاق فى الانسان إذا استكمل إلا وقد يوجد فيه فى وقت صباه . فقد بطل أن تكون جميع العوارض بالرأى والفكر لأن ما يكون بالرأى والفكر لا يكون عارضاً لكنه يكون إما ظناً صادقاً أو كاذباً وإما معرفة . وأما العارض فانه حركة بهيمية بلا فكر ولا روية ولا عزيمة رأى

وليس هذا موضع المناظرة فى هذه الأشياء لكنى آخذ[1] أصل كل ما أفحص عنه فى هذا الكتاب بما يظهر فى الصبيان الصغار ليكون تمييز الحركات البهيمية المحضة مما ٢٠٠ يخالطه | شيء من الظنون التى للناطقة وآرائها أسهل . وذلك من أنفع الأشياء لمن أراد أن يكسب الأخلاق المحمودة ويصرف نفسه من الأخلاق الرديئة . لأن من الناس من يعيش معما وافقه بالطبع تاركا لما خالفه بغير روية ، ومنهم من صار إلى الروية والتفكر فى طبائع الأشياء فرأى أن الرأى الموافق اتباع ما وافقه بالطبع وترك ما خالفه أو خلاف ذلك . فصارت سيرة كل واحد من هؤلاء من ذلك الوقت وانقياده للأفعال فى سائر عمره بميل الطبع وبالرأى المكتسب . فان كان ممن[2] ظن أن اللذة بالمطعم والمشرب وكل ما تنال معرفته بالحس خير يضاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعى إلى اللذة ، وإن كان ممن ظن أن الرياسة خير يضاعف بذلك ميل نفسه الغضبية الطبيعى إلى غلبة الناس والترؤس عليهم . وهذه الزيادة فى الميل الطبيعى تميل عن الانسانية إلى البهيمية . فأما من رأى أن معرفة طبيعة كل ما فى العالم خير فانه يزيد بذلك فى ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق . ويتبع ذلك الزهد فى الكرامة ٢٠١ والشهوة والرياسة والسلطان ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب | والقنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكرتهم من قبل

وينبغى أن تنظر فيمن قد جاوز سن الصبيان إلى أفعاله وإلى أسبابها ، فانك تجد

---

(١) احد ن — (٢) من ن

ب بعضها الخلق وسبب بعضها الرأى . أما ما كان منها من طبع أو عادة فسببه
لق ، وأما ما كان منها بفكر وروية فسببها الرأى . والآراء الرديئة متى كشفت
لناها ببيان أبطلتها من النفس ، وإن كانت من طبع أو عادة فهذه الأقوال تكسرها ،
ما إبطالها البتة فلا . < والخلق > يكون بعادة دائمة لأشياء يقيمها الإنسان فى
نه وأشياء يفعلها دائماً فى كل يوم مما أنا واصفه فيما بعد . لكن قياس الصبى فى
لاح أخلاقه إلى الشيخ كقياس الشجرة أول ما تنبت إليها بعد كمالها ، فانها فى
ول سهلة الميلان إلى ما تميل إليه ، فاذا كملت عسر نقلهـا عن حالها وربما لم
كن . ولذلك نرى الناس وقت شيخوختهم على الحال التى كانوا عليها وقت شبيبتهم
ربما زادوا فيها

وينبغى أن أضع علامات الأخلاق وأبتدىء بمن خلقه الحرد والغضب[1] . وقد
ل إن اختلاف الحرد والغضب بالقلة والكثرة . وقوم قالوا إن الحرد يكون من
نسان | على أهل محبته فى غلط كان منهم أو تفريط ، والغضب يكون منه على ٢٠٢
ر الناس . فاذن ليس الغضب على أهل المحبة بغضب محض لأنه لا بد للإنسان
تنعمه إساءة من أحب تخالط غضبه غم ، ومن استعمل الغضب مع فكر ظهر
ه الوقار ومن استعمله بلا فكر ظهر منه التهور . ومن خواص الغضبان الصياح
تهدد . فأما النجد فليس كذلك لأن عقله لا يعزب عنه فى تلك الحال ولذلك لا
در فيلتى بيديه سلاح الأعداء كما يفعل السبع بل إنما يفعل ما ينبغى . فان أراد القتال
تعمل صناعة الحرب وآلاته ، وإن أراد الصراع استعمل صناعته ، وكذلك كل
حدة[2] من سائر الصناعات التى يحتاج فيها إلى الجلد والبطش ، <فانه> يستعمل الصناعة
وافقة لما يريد إذا كان مع غضبه فكر يقدر به أموره . فان غلب الغضب حتى يزيل
فكر لم يحضره ما يحسن من الصناعة التى يقاوم بها ما أغضبه . والغضب الشديد ليس

---

[1] راجع فى التوطئة ص ١٩ ما اقتبسه ابن جبيرول من هذا الفصل — [2] واحد ن

ببعيد من الجنون ، فكيف يكون من أعراض النفس الناطقة ؟ والفكر يبطل إذا عرضت

٢٠٣ هذه الأعراض لا سيما إذا كانت قوية . والخلاف بين النجد | والمتهور مع عموم حركة الغضب لهما وقوتها فيهما أن حركة الغضب فى المتهور غير معتدلة ولا مقدرة بالفكر وفى النجد معتدلة مقدرة بالفكر. والنجدة يكون معها الحلم والحياء والتهور يكون معه الطيش والقحة . والمتهور فى الحرب إما أن لا يكون أقام فى نفسه أمراً جميلاً يقصده ، وإما أن كان قد تقدم فأقام ذلك فى نفسه فقد بطل ما أقام فى الوقت الذى صار فيه إلى التهور. ولذلك يذهب حياء هؤلاء ويصيرون إلى أن لا يعبئوا ولا <يعنوا> برئيسهم ولا يفهموا قوله ولا يسمعوا[1] أمره فى حال تهورهم. فالنجدة تكون من قصد النفس الناطقة إلى الجميل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كان لها فى طبيعتها الحال التى تقاوم بها الأشياء الهائلة ، والتهور يكون فى الحرب إذا لم تقصد النفس الناطقة إلى الجميل وكانت النفس الغضبية على حال لا يهولها ما يهول مثلها سائر الناس . وصنفان يقصدان إلى الجميل بلا فكر ولا تثبت أحدهما بظن[2] صواب والآخر بظن[2] خطأ[3] ، وثلاثة[4] بفكر أحدهما بظن صواب والآخر بظن خطأ[3] والثالث بمعرفة . فأصناف

٢٠٤ الأخلاق[5] فى الجسارة ستة تعمها[6] حال واحدة طبيعية[7] للنفس الغضبية بها يكون | الإنسان جسوراً ، ويلزمها الاختلاف من قبل حالة النفس الناطقة . فمن جسر على غير معرفة ولا عزيمة رأى لا يقال له نجد لكن إن كان إقدامه بشىء خطر فى وهمه أنه جميل عن غير تثبت قيل إن له محاماة . ومع زوال الجهل بالشىء الذى يظن به أنه شر يزول الفزع منه كحال الإنسان مع الحيات التى لا تؤذى . وكذلك يعرض لبعض الحيوان الذى لا نطق له أن يخاف من بعض فى أول ما يراه كما يعرض للخيل إذا رأت الجمال

---

(١) يسمعون ن
(٢) يظن (مرتين) ن
(٣) سقط من الأصل وأضيف على الهامش
(٤) وثلاث ن
(٥) الاخلاف ن
(٦) تعملها ن
(٧) طبيعة ن

والفيلة حتى إذا عرفت بالتجربة أنها لا تنال منها مكروهاً لم تخفها . وأما الشىء الذى لا يخاف إذا روّى فليس يحتاج فى الإقدام عليه إلى جسارة لأن النجدة إنما تكون والخوف من الشىء قائم إذا حمل الإنسان عليه لتوهمه أن ذاك أجمل . لأن الشىء الذى يكرهه ويحجم عنه بالطبع ضربان : أحدهما هو الذى يرى أنه شر والآخر هو الذى يرى أنه قبيح . والنجدة فى توقى القبيح أكثر من الشر والجبن بالعكس . والأول كالذى يؤثر الموت على الهزيمة فى الحرب والذى يحتمل العذاب على أن يكذب على صديقه . ٢٠٥
وقد وجد هذا فى بعض العبيد مع مواليهم وإن | كانوا لم يؤدبوا[١] ، فيدل هذا على أن محبة الجميل موجودة بالطبع فى بعض الناس وعلى أن محبة الأفعال الجميلة التى فى محبى الجميل من محبة الله فى المؤثرين لها . وهذا يبطل قول من يقول إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط

وقد قيل إن بعض الأفعال الجميلة هى[٢] ما قصد به غاية من غايات الخير كحال اللذة أو السلامة عند قاصديها فى إيثار ما يؤدى إليها ولو كان فيه أذى . وأما من رأى أن الخير هو الفضائل والأفعال التى تكون عنها وأن الشر ضد ذلك ولا يرى أن الموت والألم شر فينبغى أن يكون يهرب من الشره والتهور والجور والخبث[٣] وأن يسكن إلى العفة والنجدة والعدالة والفهم ، وينبغى أن يسمى من يفزع من الجبن شجاعاً وهذا هذر . فطبيعة القبح غير طبيعة الشر فى الوهم والوجود ، وكذلك طبيعة الجميل غير طبيعة الخير . فكما أن اعتدال الأعضاء يولد الجمال فى الأبدان كذلك اعتدال الأنفس فى الإنسان يفعل الجمال الذى للنفس . والاعتدال فى الأنفس والبدن فى وجهين أحدهما الحال التى قد توجد لهما وهما لا يفعلان الأفعال التى تكون بتلك الحال ، | والآخر فى الأفعال[٤] التى تكون لهما عند الفعل . والجمال والقبح يحلان من النفس محل الجمال والقبح من البدن . وأما الخير والشر فانهما عند النفس بمنزلة الصحة ٢٠٦

(١) راجع من فوق ص ١٤ — (٢) وهى ن — (٣) والحبث ن ، ولعل الصواب : والجبن — (٤) لعله الصواب : الأحوال

والمرض عند البدن . وكما أن القبح مكروه للبدن كذلك هو للنفس ، وقبح النفس هو الجور لأن الجور قبح الأنفس الثلاث

وأما فساد سائر الفضائل سوى العدالة فانها قبح بعض الأنفس الثلاث دون البعض. ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل فقد اختار أن يكون بمنزلة خنزير على أن يكون بمنزلة ملاك . وذلك أن الملائكة لا تغتذى ولا تتناسل لأن جوهرها باق على حال واحدة . وأما أبدان الحيوان فلأنها تتغير وتفسد جعل البارىء فيها شهوة الطعام والتناسل لتبقى بهما وخلط بالشهوة اللذة لتكون داعياً إلى تناول ما يحتاج إليه . فمن كان فى طبعه وفعله أن يجعل هـذه اللذة غايته فهو بمنزلة الخنازير ، ومن كان طبعه حب الجميل وفعله فقد اقتدى بسيرة الملائكة . ولذلك استحق هؤلاء أن يسموا متألهين ويستحق أصحاب اللذات أن يسموا بهائم . فالأشياء المرغوب فيهـا هى الخير والجميل ٢٠٧ والمهروب منها هى الشر والقبيح . فيجب | إذا كان الفعل خيراً وجميلاً أن يختاره الناس كلهم ، وإذا كان شراً وقبيحاً أن يكرهوه جميعهم ، وهذا متفق عليه

وأما إذا اختلف ازدواج هذه الأربعة فقد اختلف الناس فيها . فمنهم من اختار ما يظن أنه جميل على ما يظن أنه خير وهذا نجد وعكسه جبان . فينبغى أن يعود الإنسان نفسه الناطقة محبة الجميل ويملكها أمر نفسه الغضبية . فان كانت جسورة بالطبع والأدب يكسبها السلاسة[1] والانقياد ، وإن كانت عديمة الجسارة فهى تصير خيراً[2] مما كانت . ولا يمكن أن تصير إلى حال النجدة لأن القوة لا يكتسبها الضعيف بالرياضة كما يكتسبها القوى ، كما أن الأبدان المسقامة[3] التركيب التى لا تصير بالتدبير والرياضة إلى حال الصحة والقوة كذلك فى الأنفس

تمت المقالة الأولى ولله الحمد والشكر دائماً

---

(١) السلامة ن — (٢) خير ن — (٣) على الهامش : اى السقيمة

من المقالة الثانية

قد تكلمنا فى النجدة والجبن بعد الكلام العام فى الأخلاق . وفى هذه المقالة نجعل الكلام فى الأخلاق التى تكون من النفس الشهوانية التى فى الكبد وهى النباتية التى تغذو أبداننا وتنميها وتحفظ حياتها علينا وتولد البزر لبقاء التناسل | للحيوان والنبات . ٢٠٨ ولأن الحيوان أرطب جعل بزره مثله ، ولأن النبات أيبس جعل بزره مثله ، ولابد من ترطيبه عندما يلقى فى الأرض التى لابد أن[١] تكون على اعتدال الرطوبة . وكل مغتذ فهو يجتذب الشىء المشاكل له فى مزاجه ثم يشبهه بذاته ويلحمه بها ، والباقى الذى لايتشبه به تشبهاً تاماً فانه يكون فضلاً ويحتاج إلى قوة تدفعه . ففيه إذن قوة يفرق بها بين المشاكل وغيره[٢] ، فيقبل المشاكل له ويترك المخالف له . ومنه يولد فيه البزر كما تولد الفضول ، لأن البزر فى الحيوان والنبات فضل لكن ليس كسائر الفضول غيره أعنى البول والبراز والبصاق وغيره ، لأن توليده ليس كتوليد هذه الفضول . فان المنى توليده من دم جيد ، وجميع أعضاء البدن الأصلية إنما تغتذى بما هو فى طبيعته مثل المنى . وتولد المنى فى الحيوان[٣] ليس يكون فيما هو فى النشوء[٤] ولا فيما قد هرم وإنما يتولد فيما بين هذين الوقتين . وأكمله ما كان فى وسط الأسنان[٥] كلها ، والذى قبله وبعده فأقل كمالاً فى القوة والمقدار . ويحتاج المنى كما يحتاج سائر الفضول إلى القذف ، ولذلك يضطر الحيوان إلى الحركة المعينة على قذفه . . . . .[٦]

. . . | التى بها يشارك البهائم ورأى أن جميع الناس يرون هذا بالعقل . فانهم يمدحون ٢٠٩ ويتعجبون ممن استهان بالجماع والمطعم والمشرب والطيب وبالجملة أسباب لذات الدنيا ووهب عمره كله إما لأفعال النفس الناطقه كسقراط وفلاطن وغيرهما ، وإما لأعمال

---

(١) لا بد وان ن
(٢) وغير ن
(٣) وردت الكلمتان « فى الحيوان » على هامش النسخة
(٤) البسوق ن
(٥) الانسان ن
(٦) بياض صحيفتين فى النسخة

السياسة التى اختيرت لمحبة[1] الإنسية والعدل لنفع كثيرين كما فعل سولن وغيره ممن رضيهم الناس لوضع النواميس ورأوا أن يقتدوا بسيرتهم لما أعجبهم من فضلهم ، وأسماؤهم مشهورة من نواميسهم التى تستعمل إلى هـذه الغاية فى مدن كثيرة . ومن خيار الناس صنف ثالث يستعملون[2] الوجهين جميعاً أعنى النظر فى الطبائع المسمى حكمة والنظر فى السياسة . وكما يميل الناس إلى اللذة من قبل أنها إحدى القوى التى يكون بها تدبير ما يقيمهم كذلك يميلون إلى القوة الأخرى التى هى فيهم كالقوة التى فى الملائكة . وبهذه يعجبون من أهل الفضل ويمدحونهم بالتطهير ويعظمونهم كالموالى

فاذا كانت سيرة القوم الخيار محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس وسيرة من ٢١٠ اختار الاستمتاع باللذات | غير محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس فقد تبين أن ميل الناس إلى الجميل بالطبع كثير ، والجميل هو الفضائل والأفعال التى تكون بالفضائل . ولا يخرج عن هذا إلا آحاد ممن قد غلبت عليه القحة أو هو غبى فى الأمور أو سبعى النفس . ومما يوضح ذلك أنك ترى أصحاب اللذات حرصاء على ستر ماهم عليه ولا سيما وقت تناول لذاتهم . فلو كانت ممدوحة لم تكن مستورة . ولو كانت هذه اللذات هى الخيرات لكان أعظم اللذات هى أعظم الخيرات . وإن كانت هذه هكذا فما بالهم يستودعون الظلمة أعظم الخيرات وليس يفعلون كذلك فى باقى الخيرات التى هم معترفون بأنها خيرات ، وما العلة التى صار لاجلها يفر الناس وتنفر نفوسهم من المجامعة ظاهراً ولو قل حياؤهم مما سوى هذا ؟ فليس ذلك إلا لأن قوة النفس الملكية التى فيهم وإن كانت غير مرتاضة فان فيها بقية ترى بها جمال الفضائل وسماجة اللذة رؤية خفية . فان هى قدرت على أن ترى ذلك رؤية بينه أبغضت اللذات حتى إن الإنسان يصير مستحياً من نفسه إذا ٢١١ تعبد للذات فضلاً عن أن يستحى من غيره . وليس بعجب أن يكون | بعد ما بين الناس من الخلاف فى[3] الأخلاق والسير — على أن قوى أنفسهم واحدة — يبلغ[4]

---

(١) بمحبة ن — (٢) يستعملوا ن — (٣) من ن — (٤) تبلغ ن

الى أن يكون بعضهم شبيهاً بالملائكة وبعضهم شبيهاً بالخنازير والدود[1]. وذلك أنه لما كان تمثيل القوى المختلفة التى فى النفس للإنسان تمثيلاً متضاداً جعلت كل واحدة فى[2]

---

[1] أشار أبو على مسكويه الى هذا الموضع من كتاب جالينوس اذ قال فى كتاب تهذيب الأخلاق (ص ٣٦ وما يليها) : «وسيظهر عند ذلك أن من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضى بأخس العبودية لأخس الموالى لأنه يصير نفسه الكريمة التى يتناسب بها الملائكة عبداً للنفس الدنيئه التى يتناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات التى تشاركه فى هذا الحال . وقد تعجب جالينوس فى كتابه الذى سماه باخلاق النفس من هذا الرأى وكثر استجهاله للقوم الذين هذه مرتبتهم من العقل الا أنه قال : ان هؤلاء الخبثاء الذين سيرتهم أسوأ السير وأردأها اذا وجدوا انساناً هذا رأيه ومذهبه نصروه ونوهوا به ودعوا اليه ليوهموا بذلك أنهم غير منفردين بهذه الطريقة لأنهم يظنون أنهم متى وصف أهل الفضل والنبل من الناس بمثل ما هم عليه كان ذلك عذراً لهم وتمويهاً على قوم آخرين فى مثل طريقتهم . وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بايهامهم أن الفضيلة هى ما تدعوهم اليه طبيعة البدن من اللاذ وأن تلك الفضائل الأخر الملكية اما أن تكون باطلة ليست بشىء البتة واما أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس . والناس مائلون بالطبع الجسدانى الى الشهوات فيكثر أتباعهم ويقل الفضلاء فيهم . واذا تنبه الواحد بعد الواحد منهم الى أن هذه اللذات انما هى لضرورة الجسد وأن بدنه مركب من الطبائع المتضادة أعنى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وأنه انما يعالج بالمأكل والمشرب أمراضاً تحدث به عند الانحلال لحفظ تركيبه على حالة واحدة أبدا ما أمكن ذلك فيه ، وأن علاج المرض ليس بسعادة تامة والراحة من الألم ليست بغاية مطلوبة ولا خير محض ، وأن السعيد التام هو من لا يعرض له مرض البتة ، وعرف مع ذلك أيضاً أن الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام فلا يحتاجون الى مداواتها بالأكل والشرب ، وأن الله تعالى منزه متعال عن هذه الأوصاف ، عارضوه بأن بعض البشر أشرف من الملائكة وأن الله تعالى أجل من أن يذكر مع الخلق ، وشاغبوه وسفهوا رأيه وأوقعوا له شبهاً باطلة حتى يشك فى صحة ما تنبه اليه وأرشده عقله اليه . والعجب الذى لا ينقضى هو أنهم مع رأيهم هذا اذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التى يميلون اليها واستهان باللذة والتمتع وصام وطوى واقتصر على ما أنبتت الأرض عظموه وكثر تعجبهم منه وأهلوه للمراتب العظيمة وزعموا أنه ولى الله وصفيه وأنه شبيه بالملك وأنه أرفع طبقة من البشر ويخضعون له ويذلون غاية الذل ويعدون أنفسهم أشقياء بالاضافة اليه . والسبب فى ذلك هو أنهم وان كانوا من أفن الرأى وسفاهته على ما ترى فان فيهم من تلك القوة الأخرى الكريمة المميزة وان كانت ضعيفة ما يريهم فضيلة ذوى الفضائل فيضطرون الى اكرامهم وتعظيمهم

[2] من ن

أثرها[١] على خلاف ما عليه [من] أثر[٢] القوة المخالفة لها فى أخلاقه . وذلك أن القوة الشهوانية لا روية لها ولا تمييز ، فلا تعرف بالأفعال الجميلة ولا بالسيرة الملكية لأنها إنما تتعبد للذة فقط وإنما تهرب من الأذى . وأما النفس الناطقة فعلى ضد حال الشهوانية لأنها تؤثر معرفة الأشياء لاسيما التى معرفتها أجمل ، وتستحى من أسباب اللذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية . وهذا كمن يؤثر الجوع على أخذ الخبز من غير الوجوه المستحبة وكما يمتنع الإنسان من شرب الماء البارد عند التهاب الحمى إذا علم أن الماء يضره . وهكذا تفعل فى مجاذبة النفس الشهوانية لها لطلب الجماع إذا رأت أن فى ذلك مضرة كثيرة للبدن أو للنفس . ولهذا الجهاد أعان البارىء الإنسان بالنفس الغضبية ، فبها تستعين
٢١٢ نفسه الناطقة على قمع | الشهوانية ومنع حركتها الزائدة

ولنذكر الأشياء التى تشتاق إليها وتشتهيها كل واحدة من هذه الثلاث[٣] الأنفس التى جميع الناس مطبوعون على شهوتها ويخالف بعضهم بعضاً بكثرة الشهوة لها وقلتها . كما أنا نرى الناس فى أعضاء أبدانهم إذا قيس بعضهم إلى بعض على مثل هذه الحال ، فانهم متساوون فى وجود الأعضاء لهم مختلفون فى أفعال أعضائهم بالشدة والضعف . فان بعضهم حاد البصر والسمع ، وبعضهم كليل البصر ثقيل السمع ، وبعضهم فصيح فى كلامه اى مبين فى جميع أجزائه وحروفه ، وبعضهم ألثغ وكلامه غير مبين ، وبعضهم سريع العدو وبعضهم بطيئه ، وبعضهم بين ذلك ، ومنهم الأقرب إلى أحد الطرفين ومنهم الأبعد . وكذلك نرى الصبيان يخالف بعضهم بعضاً فى حالات نفوسهم منذ ولادتهم فى الشره والغيظ والقحة وأضداد ذلك ، وكذلك فى الصدق والكذب والفهم والبلادة والحفظ والنسيان

أما الفهم فهو يكون فى النفس الناطقة فقط ، وهو قوة تبصر الاتفاق والاختلاف فى جميع الأشياء ، وميل هذه النفس إلى الجميل . وأما الغضبية ففيها الغضب ولذلك سميت |
٢١٣ بالغضبية وميلها إلى الغلبة . وأما الشهوانية ففيها قوة تغذو البدن وميلها إلى اللذة . وهذه

---

(١) امرها ن — (٢) امر ن — (٣) الثلاثة ن

تفى أصول الأخلاق ، وأما[1] اختلاف أصناف الأخلاق فانما يكون[2] من قبل الكثرة والقلة فى ميل كل واحدة من الأنفس فى مقدار قوتها الطبيعية . وينبغى أن نتصور أن النفس التى فينا كأنها مركبة من ثلاثة أشياء قد قرن بعضها إلى بعض كما لو ربط إنسان بكلب أو حمار وحش فأحسن تدبير هذه الحال . فاذا توهمنا ذلك وجدنا أنه يجب[3] أن تستعمل كل واحدة من الأنفس الثلاث ميلها وقوتها الخاصة بها ، ولا تخلو فى ذلك من أن تكون متفقة أو متنازعة[4] . أما الاتفاق فيكون بينها إذا انقادت اثنتان لواحدة ، وأما التنازع فاذا أحبت كل واحدة منهن الترؤس أو اثنتان منهن . فاذا قويت إحداها وضعف الأخريان جبرتهما على هواها . وإذا طال زمان[5] استتباعهما لما يخصها عاوناها لا سيما الفكرية فانها تتلطف فى ذلك بمعرفتها بما لا تعرفه الغضبية ولا الشهوانية . وكذلك إذا قويت اثنتان وضعفت الأخرى اقتاداها لأهوائها[6] . والمقصود استخدام الناطقة للغضبية | فى قمع الشهوانية ورياضة الغضبية للانقياد للناطقة. ٢١٤ وقصد ذى الفضل أن يصلح أولاً نفسه ثم من بعد ذلك نفوس غيره ممن قدر عليه من الناس كافة الأقرب فالأقرب[7] أهل المنزل ثم أهل النسب ثم أهل المدينة ثم الناس كافة بتعليمه إياهم بالقول ما ينبغى أن يفعلوه وتصييره نفسه بما يفعل قدوة لهم ، والحال التى بها يصلح ذو الفضل أمر منزله هى الحال التى بها يصلح منازل غيره من أقربائه وأصدقائه وأهل مدينته ومن أمكنه

واعلم أن كل أحد يكره أن ينسب إلى الشره والجور والجهل ويسره أن يوصف بالعفة والحلم والفهم ، لكنهم إنما يؤتون من قبل استصعاب المجاهدة والرياضة وطلب اللذة والبطالة

واعلم أن البدن إنما قرن بك ليكون لك آلة للأفعال ، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن ، والغضبية لتستنجد بها على الشوانية . وكما أن إنساناً

---

(١) وما ن — (٢) تكون — (٣) على الهامش : لا بد — (٤) منارعة ن — (٥) الزمان ن — (٦) لأقواهما نُ — (٧) بالأقرب ن

لو قطعت يداه ورجلاه وباقى أعضائه التى يمكن أن يبقى بعد عدمها حياً باقياً على إنسانيته لبقاء فكره وعقله لكان باقياً إنساناً ، كذلك إذا أمكن أن يبقى حياً عاقلاً

٢١٥ بعد عدم جميع أعضاء بدنه | وقد تعرى مع تعريه من البدن من النفس التى تغذو البدن. وإذا كنت إنما أنت إنساناً[١] بالنفس الناطقة وقد يمكن بقاؤك[٢] بها دون الشهوانية والغضبية حياً عاقلاً ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغى أن تستخف بآمالهما وعوارضهما[٣]. فان كنت إذ تخلصت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن تقدر أن تعقل وتفهم كما قال حذاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت فاعلم أن سيرتك بعد تخلصك من البدن ستكون كسيرة الملائكة . فان لم تكن بعد صح عندك أن العقل الذى فيك لا يموت فلا أقل من أن تلتمس ما دمت حياً أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة

ولعلك تقول إن ذلك غير ممكن ، وأنا أوافقك على هذا لأنه لابد لك من أن تأكل وتشرب . ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلا طعام ولا شراب لكنت تكون ملاكاً كذلك[٤] إن أنت اقتصرت على ما لابد منه فى حياة البدن قربت أن تكون ملاكاً . فالأمر إليك فى إكرام نفسك بمشابهة الملائكة أو إهانتها

٢١٦ بمشابهة البهائم . وقد قيل[٥] ان رجلين أتيا فى وقت واحد لبايع أصنام فساوماه | لصنم واحد من الأصنام المنسوبة إلى هرمس ، وكان أحدهما يريد أن يجعله فى هيكل ليذكر به هرمس والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت ، ولم يتفق لهما شراؤه فى ذلك اليوم فأخراه إلى الغد . فرأى صاحب الأصنام فى تلك الليلة فى منامه أن ذلك الصنم يقول له : «أيها الرجل الفاضل إنى من صنعتك الآن وقد استفدت صورة تنسب إلى كوكب فليس أسمى الآن حجراً كما كنت لكن أسمى هرمس . والأمر اليك الآن أن تجعلنى تذكرة لشىء لايفسد أو لشىء قد فسد» . فهذا قولى لمن قصد النظر فى أمر نفسه

---

(١) انسان ن — (٢) يقال ن — (٣) واعوارضهما ن — (٤) وكذلك ن —
(٥) راجع التوطئة ص ٢٠

وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرف فى ذاته غيره لأنه حر[1] مالك إرادته . وما أولى من كان هكذا بأن يضع نفسه فى أعلى رتب الكرامة ، ولا كرامة أعظم من مرتبة الاقتداء بالله حسب الإمكان البشرى . وهذا يكون بالاستخفاف باللذات الحاضرة وإيثار الجميل

ومن الفضائل فضائل إنما هى للإنسان ولا تليق بالملاك ، لأنه لما كان غير محتاج إلى غذاء وتناسل ودفع الأمر لم يحتج[2] إلى فضيلة ضبط النفس عن الشهوات . ومن لم يكن فيه شهوة اللذات فليس يكون فيه قوة الغلبة لها . | وأما الإنسان فالأذى واللذة ٢١٧ لازمان له قبل جميع العوارض ، لأنه يفر من الأذى ويميل إلى اللذة منذ طفوليته . واللذة ليست هى الغاية المقصودة لكنها كالمصيدة للإنسان تجذبه إلى الوقوع فيما به فناؤه[3] . واللذة هى غاية النفس الشهوانية لا الناطقة ولا الغضبية على رأى بعضهم ، وليس كذلك . فان غاية الشهوانية حياة البدن ولذة الطعام ، والجماع بمنزلة الطعم الذى يجعل فى المصيدة ليصاد به الحيوان ، فليس هو بغاية ولا ثمرة ولا خير حقيقى لا للنفس النباتية ولا لغيرها لكنها كالمصيدة للنفس التى لا فكر لها . فأما النفس الفكرية فليس يجرى أفعالها على اللذة كحال الصبيان والبهائم بل بتمييز الأمر الأجود . فان الإنسان العاقل ليس إنما يأكل إذا جاع بمنزلة الحيوان الذى[4] لا فكر له ، لكنه وإن لم يجع ثم احتاج بدنه إلى الغذاء تناول طعاماً ، وإن جاع ثم لم يكن ذلك وقتاً صالحاً لتناول الطعام أخره ، وكذلك حاله فى الشرب والجماع . والنفس النباتية تبغض ما ليس بلذيذ لأن مجرى عملها هو على اللذة والأذى. وإذا كان الطعام غير لذيذ عافته وساء هضمها له وربما قذفته بالقىء ، وإذا | كان لذيذاً اكتنفته وجاد هضمها ٢١٨

تمت المقالة الثانية والحمد والشكر لله دائماً

---

(١) حراً ن — (٢) يحتاج ن — (٣) قيامه ن — (٤) التى ن

من المقالة الثالثة

وأما الإنسان وسائر ما تكونه فى الأرحام فانه وإياه ما دام[1] فى التكون إلى أن يصير[2] إلى حال كمال الخلقة فانما[3] فيه النفس النباتية فقط . والحياء إنما هو هرب من المذمة ولا يكون إلا باقامة القبيح والجميل فى النفس . ومن أراد الطريقة المحمودة يلزمه إقامة الجميل فى نفسه وأن يقصده فى جميع سيرته . والجميل والقبيح فى النفس الناطقة بمنزلة الأذى واللذة فى النفس النباتية . والنفس النباتية لا تقبل التأديب ولا تستقيم طريقها بالرياضة والتمييز ولا تصلح ولا تضبط إلا بالقمع فقط . وأما الناطقة والغضبية فلهما قبول الأدب والانتفاع بالرياضة ، فينبغى أن تراض هاتان[4] ليقويا وتعطل تلك لتضعف ، فانها كبهيمة كثيرة الأفواه شديدة الطلب لما تشاهده

وأنا أضع لك مثالاً أبين لك كيف الضبط للنفس : توهم قناصاً وكلباً قد ربطا مع بهيمة قوية شرهة لتناول ما تراه وتصل إليه حتى إنها لقوتها ربما اجتذبت | القناص والكلب ، والقناص يريد الصعود إلى موضع مشرف حسن جداً والبهيمة تجاذبه إلى ما تشره إليه مجاذبة تمنعه مما أراد . ففكر القناص أنه يجب أن يحتال فى زيادة قوة له ولكلبه وفى إضعاف البهيمة ، فرأى الحيلة أن يرصدها حتى تنام فينحى من حولها كل ما إذا شاهدته أهاج شهوتها ، حتى إذا انتبهت لم تجد إلا عشباً يسيراً يسد جوعتها لا غير . ثم يرتاض ويروض كلبه بكل ما يزيد فى قوتهما ، فاذا ضعفت وانكسر شرهها عودها تقليل الطلب لمرادها حتى تبلغ من ضعفها أن تتبعه إذا جذبها هو وكلبه بتلك الرياضات حيث شاء . فاذا جذبها إلى أن يصل هو إلى الموضع العالى الحسن وصل إلى فضيلة ضبط النفس

٢١٩

والنفس الناطقة تقوى بالعلوم البرهانية وينبغى أن يكون تعلمها بتدريج . وكما أنه يعرض فى البدن المرض والقبح ، والمرض[5] مثل الصرع والقبح من غير مرض مثل

---

(١) رامت ن — (٢) تصير ن — (٣) قائماً ن — (٤) هاتين ن — (٥) وعند ابن أبى أصيبعة : فالمرض (راجع التوطئة ص ١٨)

الحدب[١] ، كذلك يعرض فى النفس مرض وقبح فمرضها كالغضب وقبحها كالجهل[٢] .
وتولد الأمراض فى البدن يكون عن تفاسد الأشياء التى منها يكون تركيب البدن
واختلافها ، لأن الصحة إنما هى اتفاق هذه الأشياء وتسالمها . | والقبح إذا كان بخلاف ٢٢٠
الحسن فكونه بضد ما به يكون الحسن ، وإذا < كان > حسن البدن يكون
باعتدال أجزائه فقبحه يكون بعدم اعتدالها[٣] . وحركات البدن أيضاً منها حسنة
التقدير باعتدال ، ومنها قبيحة التقدير بغير اعتدال . وكذلك أيضاً أفعال النفس إذا[٤]
كانت حركات لها ، فانها إذا أصابت غرضها التى تقصد له وهو معرفة الأشياء كانت
معتدلة حسنة ، وإذا أخطأته كانت مضطربة غير معتدلة . فجمال[٥] النفس بالمعرفة
وقبحها بالجهل . وأما كثرة حسنها وقلته فبحسب عظم شرف الأشياء التى تعرفها وقلة
شرفها واستقصاء المعرفة وتقصيرها ، وأما كثرة قبحها وقلته فيكونان عن أضداد
ذلك . فلأن الصحة من الأشياء المتقدمة فى الشرف تكون صناعة الطب أحسن من
صناعة عمل السفن ، وطب من كان أعلم كبقراط أحسن من طب من هو دونه[٦] . وإذا
كان طبه أحسن من طبه فنفسه أحسن من نفسه . ومن[٧] كانت نفسه سليمة من العوارض
فقد جمعت مع الحسن الصحة . وليس أمر حسن النفس كأمر حسن البدن لأنا نرى
أنه ليس يلزم حسن البدن باضطرار صحة البدن | لأن [حسن] البدن ليس يعرف بالأشياء ٢٢١
التى تمرض البدن . وأما معرفة النفس التى بها حسنها فتعرف العناصر التى منها تركيب البدن
وتوليد عوارض النفس وتركيبها وتزيدها ، ويتبع معرفة ذلك استنباط مداواتها . فلذلك
لا نرى نفساً حسنة بها مرض كما قد نرى بدناً حسناً جداً وبه مرض قوى . وذلك
وجب من قبل أن النفس العالمة الجميلة تحفظ أولاً ذاتها على الصحة ثم تعنى بالبدن
لحاجتها إليه فى أفعالها ، وأما البدن فانه لا يعلم ذات صحته فلا يمكن أن يحفظها

---

(١) الجذب ن — (٢) كذا ابن أبى أصيبعة (راجع التوطئة ص ١٨) ، وفى ن : الجهل —
(٣) فقبحه بعدم اعتدالها يكون ن — (٤) لعل الصواب : اذ — (٥) بجمال ن — (٦) راجع
التوطئة ص ١٨ – ١٩ — (٧) وقد ن

وشرف النفس بمعرفتها وأعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة . والأشياء التى تعرف منها إنسية ومنها إلهية . فينبغى أولاً أن نروض قوة النفس التى نرى بها ما يعلم بالبرهان لتنمى ، ورياضتها الهندسة وعلم الأعداد وعلم الحساب وعلم النجوم وعلم الموسيقى ، فان هذه العلوم تزيد فى قوة النفس وكمالها . فان ما يعلم من الهندسة وعلم العدد والحساب ثابت لاشك فيه ولا تخمين كالطب وأشباهه . والموسيقى يحتاج إليها فى إصلاح رداءة ٢٢٢ النفس الغضبية ، ورداءتها قسمان كالأشياء التى فضيلتها[١] فى الاعتدال . فان كانت مطبوعة | على الاعتدال فليس تحتاج إلى الموسيقى ، فان النفس الناطقة تكتفى[٢] فى تأديبها بما يقيم[٣] فى النفس من الجميل . وإن كانت أشد قساوة مما ينبغى أو أشد تفتحاً[٤] فان استعمال ضروب من النظم[٥] والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق . فيليق بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذى له صار بعض وزن الألفاظ والإيقاع والنظم يرخى النفس ويفتحها وبعضه يهيجها ويقسيها . ومنه صنف آخر يصير[٦] النفس إلى حال القصد وكأنه يحفظها على حال وسطى بين الحالين . وهذا الصنف من الوزن ومن الإيقاع ومن النظم[٧] هو الذى يستعمل فى تسبيح الله وعند الذبائح . والعلوم التى قدمنا ذكرها ينبغى أن يتعلمها الإنسان فى صباه والموسيقى بعد ذلك ، وإذا صار فتى[٨] فينبغى أن يأخذ فى علم البرهان ويتعلم ذلك ممن قد تأدب بما ذكرنا

تمت المقالة الثالثة والشكر لله دائماً

من المقالة الرابعة

قد بينا أصول علم الأخلاق وينبغى أن نذكرها أيضاً فى أول هذه المقالة لأن مضرة ما يجهل فى مبادىء الأمور ليست كمضرة ما يجهل فى أواخرها[٩] ، لأن الجهل فى ٢٢٣ المبدأ يضر فى علم جميع | ما يتبعه والجهل فى الآخر يضر فى المجهول فقط

---

(١) فصلها ن — (٢) تكفى ن — (٣) يقيمه ن — (٤) فتحاً ن (٥) النظام ن — (٦) تصير ن — (٧) النظام ن — (٨) فتا ن — (٩) اواخره ن

فنقول إن من أجود الأمور فى معرفة أمر النفوس الثلاث البحث عن أفعال كل واحدة منها وعوارضها فيما لا ينطق من الحيوان فان النفس الناطقة لا أثر لها فيه ، وفى الناس ما داموا أطفالاً فانها لا تكون ابتدأت فى تدبيرهم بعد . والناطقة هى التى العقل لها بمنزلة العين للبدن ، ولها مع العقل قوى أخر أفعالها بينة ، منها قوة الحس وقوة الوهم وقوة الحفظ والقوة التى بها تكون الحركة الإرادية . والقوة الحساسة هى التى تشعر بالتغايير[1] التى تحدث فى كل واحد من أعضاء البدن . ثم تحفظ ما شعرت به القوة الحساسة قوى أخر عملها الحفظ والذكر من بعده . ثم يكون الفكر والنظر يبحث أشياء كثيرة يبحثها الفكر[2] مما يتصور فى الوهم إذ نحن أردنا النظر فى شىء من أمور تدبير المصالح ومن التعامل أو فى شىء من العلوم والصناعات . ثم يتبع التفكر والنظر[3] العزيمة على < واحد > واحد من الأشياء التى بحثها الفكر وتصفحها من التى تقع[4] فى الوهم . ثم إن كان الشىء الذى اعتزم عليه مما يفعل لا مما يعلم فقط فانه يتبع العزيمة عليه توقان إلى أن يفعل . ثم يتبع هذه الحركة الإرادية التى تفعلها | تحريكها اليدين والرجلين واللسان والحنجرة والصدر والعينين والفم وما شاكلها من الأعضاء . وأكثر ٢٢٤ الفعل فى الفكر[5] والنظر بقوة فينا تدرك موافقة الشىء للشىء[6] أو وجوبه عنه من القول والفعل أو مخالفة الشىء للشىء[6] ومناقضته له . وذلك أن القسمة والتركيب واستنباط المهن والصناعات إنما يكون بهذه القوة[7] وهى أخص القوى وأولاها بالحيوان الناطق . وباقى القوى قد يشركه فيها سائر الحيوان لأنه يتحرك ويتوق إلى الأفعال ويتوهمها ، ومعنى التوهم عندى كل حركة تكون فى النفس من نحو الحركات التى تعرض فيها عند التغيير الذى يحل بالبدن . ونحن ربما ملنا إلى هذه الحركة وعزمنا على تصويبها أو إثباتها ، وربما امتنعنا من ذلك . فان نحن ملنا إليها واعتزمنا عليها وكانت مما يفعل هاج فينا التوقان إلى إثباتها . وإن لم نمل إليها ولم نعتزم عليها

---

(١) بالتغيير ن — (٢) لعل هاتين الكلمتين فى غير موضعهما — (٣) فى النظر ن — (٤) من الذى يقع ن — (٥) لعل الصواب : والفكر — (٦) الشىء ن — (٧) القوى ن

حق وخير ، ولا تمتعض من المذمة واللوم بل امتعض من أن تكون بالحقيقة على حال مذمومة ، وكذلك[1] لاتسر بالمدح بل ابتهج بأن تكون بالحقيقة على الحال الممدوحة . واعتبر بما ترى من أكثر الناس مادحا[2] لنفسه من ليس له فى الناس مادح وبالعكس

واعلم أنا لسنا نضطر أحداً على أن يحبنا لأن المحبة من اختيار المحب لما يؤثر فى المحبوب . وإنما نقدر أن نفعل ما بسببه يختارون محبتنا . فمحب الناس يكون محبوباً ممدوحاً ، ومحب الفضائل المتخلق بها كذلك وأفضل . والفيلسوف الذى هو محب الحكمة أفضل لفضل الحكمة . وكل من أحكم صناعة يسمى حكيما فى تلك الصناعة ، وإذا قالوا حكيما قولا مطلقاً أرادوا أنه عالم بالأمور الإلهية وهى الحركات السماوية والأفعال الطبيعية الكلية والحيوانية والنباتية . وليست الحكمة التامة إلا لله تعالى فهو الحكيم المطلق ، ولهذا قيل للإنسان فيلسوف اى محب الحكمة . ومن أحب الحكمة فليس يشغل ٢٢٩ همته | بالأمور التى يتمتع بها الناس أو يعظم[3] عنده قدر المرتبة وإن علت أو الكرامة وإن عظمت أو المال وإن كثر أو العز أو لذات البدن . فايثار الحكمة والميل إليها أمر إلهى جليل القدر ، وينبغى أن نقدمه على سائر أصناف المحبة . وإيثار الحكمة خصيص بالنفس الناطقة ومن فضائلها ، وضده دناءة وخساسة لها

وأما محبة الخير فاذا نظرنا فى أن الله محب للخير وأن النفس التى يقتدى بها الإنسان بالله هى النفس الناطقة رأينا أن حب الخير فى الإنسان للنفس الناطقة . وإذا نظرنا فى إيثار الإحسان للغير ورأينا أن البهائم والأطفال قد تميل إلى عمل الخير مع من[4] تميل إليه رأينا أن حب الخير للنفس الغضبية ، وعندى أنه للناطقة وللغضبية . والمحب للخير على الإطلاق . . . . . . [4]

٢٣٠ . . . | الأخر المذكورة لا تستحق المدح ولا الذم لنفس المحبة وإنما تستحق المدح والذم على حسب مقاديرها . فان من أحب كل شىء بقدر ما يستحق استحق المدح ومن

---

(١) ولذلك ن — (٢) مدحاً ن — (٣) تعظم ن — (٤) سقطت هنا خمسة أسطر من نسخة الأصل

أفرط أو فرط استحق الذم ، وكذلك من مدح شيئا بقدر الاستحقاق أو أفرط أو فرط . وقد وضعت أسماء فرق بها بين هذه المعانى ، نسمى محب الخيل فيلفس والمشغوف بها إيفومانيس ، وهذا هو المحب لها[1] أكثر مما تستحق[2] . ومحبة الخير لجميع الناس ممدوحة ، وليس من الضرورة أن يكون مع الإحسان محبة من المحسن لمن أحسن إليه كما أن من الضرورة أن يكون مع المحبة إحسان من المحب للمحبوب بحسب المقدرة . فان المحبة حال للنفس قد تكون بين الإنسان وبين من لا يمكنه الإحسان إليه . فانا قد نحب الله وأفاضل الأبرار والسالفين وليس . . . . [3] والله يتعالى عن الإحسان . . . . [4]

٢٣١ . . . | إليه حب شيء ولا يقدر يفرق بين أقسامها بفضل . فان للإنسان أن يقول إن محبة المستحقين للمدح ليس من جنس محبة الأولاد ، لأن الناس يحبون أولادهم بلا روية ولا تمييز والإنسان وغيره من الحيوان إنما يحب الولد بميل فيه إليه . فأما من نحبه لاستحقاقه للمدح فليست محبتنا إياه عن غير روية ولا بميل طبيعى ، بل ميلنا إليه بروية وعزيمة من الرأى . والمحبة للأولاد فى جميع الناس والحيوانات الأخر ، والمحبة لمستحق المدح فى بعض الناس دون بعض . ومحبتنا المستحق للمدح ليس تنقص ما دام كذلك عندنا . فقد نرى من الناس من يحب من ناله منه رفق أو خير — كائناً من كان ولو أنه لص — محبة ليست بدون أهل الصلاح ، ونرى منهم من لا يحب إلا من أحسن إليه ولا يبغض إلا من أساء إليه . وأنا ليس أجد نفسى على هذه الحال ، وإنما أحب أهل الخير والفضائل أحسنوا إلى أو لم يحسنوا ، وأبغض أهل الشر والرذائل أساؤا إلى أو لا . وكذلك نرى قوماً يحبون حيوانات ألفوها ومساكن ألفوها لاسيما المواضع التى[5] ولدوا وتربوا فيها .

٢٣٢ وقد قلنا | إن العادة طبيعة ثانية ونقول : إنه ليس ينبغى للإنسان أن يقتصر على

---

(1) اليها ن — (2) يستحق ن — (3) بياض فى الأصل — (4) سقطت من الأصل أربعة أسطر — (5) الذى ن

أن <لا> يعود نفسه العادات الرديئة بل وأن لا يعاشر معتادها . فانه إذا رأى من يفعل ذلك اعتاده[١] كالذين يخدمون الملوك والذين ينتقلون من إقليم إلى إقليم . ومن كان أعلم وأحكم فهو أولى بالرياسة . ومن شأن أهل المعرفة والحكمة أن يعرفوا أنفسهم ويعرفوا أهل الجهل ، وأما أهل الجهل فلا يعرفون نفوسهم ولا يعرفون أهل الحكمة . ولذلك صارا عسرى الانقياد[٢] ، أما الحكيم فلمعرفته لايخدع وأما الجاهل فلجهله لا يفهم الصواب . وأما من قدر أن يفهم حال من هو أفضل منه فانه ينقاد له

وسائر الأفعال التى تكون عن جودة الفهم فهى للنفس الناطقة ، ولو لم تكن نافعة ولا تثمر ثمرة محمودة — مثل لعب الشطرنج — وإن[٣] كان القصد الالتذاذ بالفطنة وجودة الرأى فيما دون الكسب وغيره . وإن كان يلتذ مع هذا بالغلبة فان ذلك للناطقة والغضبية . وإن كان ذلك لاكتساب[٤] فذلك كسائر الصنائع ، وهذا لايسمى مشغوفاً بها ولا من يتصيد لاكتساب[٤] يقال له محب الصيد ، ولا من يطلب الكرامة ليكون أقوى له | ٢٢٣ على منفعة الناس يسمى محباً للكرامة . وهذه الأشياء قد تكسب معتادها خلقاً رديئاً . ومتى اجتمعت فى إنسان نفس غضبية شأنها الترؤس ونفس ناطقة لا تحب الجميل كان خلقه الحسد . وجميع من قد اشتدت <عندهم> محبة الترؤس فغايتهم أن يحطوا أقدار الناس حتى يظن أنهم فى أعلى المراتب . وقد رأيت قوماً من الحسدة قد رأوا أنهم غير مستحقين إلا أنهم يشتهون أن يكون أمثالهم فى الناس كثيراً . وفى الناس قوم لايعنون بالكرامة ويصعب عليهم الهوان ، وأعنى ههنا بالهوان ما يظهر من أكثر الناس لمن صغر قدره عندهم إذا استخفوا به[٥] من غير مقت . وقد يفعل بالمسىء شىء على سبيل العقوبة ويسمى هذا أيضاً هواناً . وإلى أحد هذين المعنيين يذهبون فى قولهم أهين فلان . فأما إذا قالوا لم يكرم ذهبوا إلى معنى متوسط بين الكرامة والهوان ، اى لم يستخف به ولم يجل[٦] . ومن حط من مرتبته قيل له أهين على الجهة الثانية ، وهذا

---

(١) لعله سقط هنا بضعة كلمات — (٢) الانتقال ن — (٣) لعل الصواب : اذ — (٤) الا كتساب ن — (٥) بهم ن — (٦) عل ن

لا يحتمله ويحتقره إلا من كان فى غاية الحكمة أو كان فى غاية النذالة وعدم الاستحياء .
وأما من حاله بين هاتين الحالتين فليس يستخفون بهذا

وأما النوع الآخر من الهوان فقد يقدر | أن يحتمله ويستخف به من ليس فى ٢٣٤
غاية الحكمة . وأما عدم الكرامة فجميع الناس يقدرون على احتماله والاستخفاف به خلا
المحبين للكرامة . ومن لزم طريق الفلسفة بالحقيقة وانعزل عن الناس فربما لا يكترث
بشىء من هذه الحالات ، وإن اكترث بشىء منها فاكتراثاً ليس بشديد كغيره . وإن
لم ينعزل عن الناس بل أراد أن ينفع الناس بالسياسة أو التعليم فانه (إذا)[1] لم يكرم
اغتم لذلك قليلاً ، لأنه إذا أهين واستخف به لم يمكنه الوصول إلى ما أراد . وكذلك
القول فيمن لم يهن ولم يكرم ، وذلك لأن العوام للأغنياء[2] أشد طاعة منهم للفقراء ،
ولمن هو مكرم أو له مال أو جاه أو عشيرة أو سلطان أشد انقياداً <منهم> لمن لم
يكن له ذلك[3] . ولهذا قال افلاطن : لا يقدر أن يسوس[4] الناس السياسة الفاضلة
إلا أن[5] يكون ملكا . ومن كان يطلب هذه الأشياء لهذه الوجوه فليس يسمى محباً للرياسة
ولا محباً للكرامة ولا محباً للمال ولا أشباه ذلك ، لأنه ليس <يطلب> هذه الأشياء
لأنفسها لكنه يستخف بالغنى والعز والكرامة فى أنفسها وإنما يستعملها إذا أراد سياسة الناس
بمنزلة الآلة إذ كان لا يمكنه الفعل إلا بها ، وهو يريد أن ينفع الناس ولا يقدر أن ينفع
إلا من أطاعه ، وليس يطيع الجمهور | إلا من[6] كانت هذه الأشياء له . وليس مكروهاً ٢٣٥
طلب هذه الأشياء لنفع الناس إلا طلبه[7] السلطان وحده ، فانه لا يحسن طلبه البتة بل
يكره لتعذره ولما يحصل فى ذلك من الشرور . ولقد أجد من خلقى أننى أوثر ترك حتى
ولا أمضى مع خصمى إلى ذوى السلطنات . واعلم أنه ينبغى أن يجعل الإنسان حاله
وما هو عليه قياساً على غيره (...)[8]

تم الكتاب والمجد والشكر لله دائماً أبداً

---

(١) كلمة مخرومة فى الأصل — (٢) الأغنياء ن — (٣) كذلك ن — (٤) نقدر ان
نسوس ن — (٥) لعل الصواب : الا من — (٦) لمن ن — (٧) لعل الصواب : الا
<عند من> طلبه — (٨) خرم كلمة او كلمتين فى الأصل

Badî' al-zamân al-Asṭurlâbî; the physicians Ibn al-Talmîdh (Christian) and Abu'l-Barakât Hibatallâh (Jew); the alchemist al-Ṭughrâ'î and others. In Syria, the physician Ibn al-Maṭrân, whose pupils carried on the tradition of Hippocratic and Galenic learning during the following (VIIth/XIIIth) cent. In Egypt, under the last Fatimide Caliphs and the first Aiyubide Sultans, particularly the great Ṣalâḥ al-Dîn (Saladin), medical studies flourished, and the first great hospital was erected in Cairo. The outstanding figure of this period was Maimonides of whom we have to speak hereafter. In Sicily, the prince and Sharîf Muḥammad al-Idrîsî acquired immortal fame by his two great geographical works which he created at the request of the Norman Kings Roger and William, based on Ptolemy's Geography, but far surpassing it. In Spain, the number of men of classical learning was particularly great during this fertile century : Ibn Jubayr enriched geographical knowledge by careful description of his travels; Ibn Aflaḥ of Seville was the best astronomer of his time; he ventured to criticize Ptolemy's astronomical views, and wrote an important chapter on trigonometry; his successor al-Bitrûjî continued the struggle against the Ptolemaic system, but accepted Aristotle's cosmological opinions. The philosophers Ibn Bâjja (Avempace), Ibn Ṭufayl and Ibn Rushd (Averroes) are world-famed and exercised a lasting influence on western mediæval thought. The medical men Ibn Zuhr (Avenzoar), his relatives, and Abu'l-Ṣalt Umaiya, the latter at the same time a talented poet, musician and mathematician, stand beside learned naturalists like Aḥmad al-Ghâfiqî, author of a botanical pharmacopœia, and Ibn al-'Awwâm who created the best book on agriculture—referring to Spain only—which has been written in the Middle Ages. All their writings are based on a profound knowledge of the works of Aristotle, Hippocrates, Galen and their Greek commentators whose output was accessible to them almost in its whole extent in good Arabic translations.

Moses Maimonides (latinized for Môshê ben Maymôn, in Arabic Mûsâ ibn 'Ubaydallâh) was born in Cordova in 1134 A. D., but had to leave his native town in 1148 on account of religious persecution. He led an errant life with his family, settled down for some time in Fez (Morocco) and emigrated to Egypt in 1165. Egypt was then, as to-day, the most liberal country of the Islamic world, under the rule of the last Fatimids as well as under that of Saladin. Afflicted by the successive deaths of

his father and of his younger brother who was the support of the family by his trade in precious stones, Maimonides fell ill, but recovered about 1168 and set out to earn a living for his family by medical practice in the Jewish quarter of Fusṭâṭ (the southern district of Great Cairo). He very soon attracted the attention of the Qâḍî al-Fâḍil ("Excellent Judge") ʿAbdarraḥîm ibn ʿAlî al-Baysânî who recommended him as one of the private physicians to the court of al-ʿÂḍid, the last Fatimid Caliph of Egypt. When this ruler was deposed by Saladin in 1171, the Qâḍî became the latter's adviser and introduced Maimonides to his court. From this time onwards he won a universal reputation as a theologian, philosopher and physician, the effects of which became "tremendous and far-reaching in space and time"[1]. This was due to the impressing personality of the scholar as a teacher and a medical man and at the same time to the importance of his scientific output. We do not know any details about his studies in his early years. He was a pupil of his father, a religious judge (*dayyân*) of the Jewish community of Cordova, and probably of the Rabbi Ben Shôshan in Fez. He says in his books that he had intercourse with the sons and pupils of Ibn Rushd, Ibn Aflaḥ and Ibn Bâjja, and that he studied astronomy. Anyhow, when he arrived in Egypt he had already a perfect knowledge of the Græco-Arabic philosophy, astronomy, mathematics and medicine. In this latter branch he tried to read as many books as possible, as he himself relates in one of his letters. It is in Egypt, probably, that he became acquainted with the medical works of Ibn Riḍwân who had died about a century before Maimonides' arrival in Cairo[2]. Besides this distinguished physician he quotes in the first line the great Persian physicians and philosophers al-Râzî (Rhazes) and Ibn Sînâ (Avicenna) and then many of the famous Hispano-Moorish physicians: Ibn Wâfid, al-Tamîmî, Ibn Samajûn and Ibn Janâḥ (all of the Vth/XIth cent., the latter a Jew and a valued grammarian of Hebrew), Ibn Zuhr, Ibn Bâjja and Aḥmad al-Ghâfiqî.

Apart from his rabbinical commentaries, some of which are written

---

[1] George Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II (Baltimore 1931), p. 375.

[2] See our book cited p. 53, note 1, particularly the biography of Ibn Riḍwân, pp. 33-51.

in Hebrew, Maimonides used to write in Arabic. In this language he composed in his youth a treatise on the art of logic (in 1151) and another one on the Jewish calendar (in 1158), and he wrote in Arabic too, from 1187 to 1190, his famous letters to friends and communities in Egypt, Syria, Arabia and France. His greatest and most celebrated philosophical work, *Dalâlat al-Ḥâ'irîn* ("The Guide for the Perplexed"), is also written in Arabic; but it was very soon translated into Hebrew under the title of *Môré Nevûkhîm.* This work gave an enormous stimulus to philosophical studies, partly by its own merit and partly by the passionate controversies which it raised among Jewish thinkers for several centuries. It helped greatly to check mysticism and rabbinical obscurantism. About 1190 Maimonides had acquired such a reputation as a physician, theologian and philosopher that he had hardly time for studies, and in 1198 he was appointed chief physician at the court of the Sulṭân al-Afḍal Nûr al-Dîn 'Alî, a son and one of the successors of Saladin. The great scholar bitterly complains in his letters to his pupil Ibn 'Aqnîn and to the Rabbi Ibn Tibbôn in France[1] of being overburdened with medical work at the court of Cairo and in his private practice. When the Sultan was deposed in 1200, Maimonides' health had already seriously suffered, and he died in December 1204. In conformity with his will he was buried in Tiberias in Palestine, where his tomb is still to-day a place of veneration to the Jews of the entire world.

As to Maimonides' medical works, one of us has already given an account of them[2] so that there is no need for a new enumeration. Maimonides wrote altogether ten treatises on medical subjects which are nearly all extant in manuscripts in the original Arabic, and some of them in Hebrew and old Latin translations; part of them have been printed during the XVth and XVIth cent. Three of these books are compilations

---

[1] See S. Munk, *Notice sur Joseph ben Iehouda . . . disciple de Maimonide,* in : *Journal Asiatique* 1842, vol. XIV, pp. 5-17.

[2] M. Meyerhof, *L'œuvre médicale de Maimonide,* in : *Archivio di Storia della Scienza (Archeion)*, vol. XI (Rome 1929), pp. 136-155. See, moreover, Giuseppe Gabrieli, *Maimonide* (based on Arabic sources), in : *Archeion,* vol. V (1924), pp. 12-15, and G. Sarton, *Introduction to the History of Science,* vol. II (Baltimore 1931), pp. 369-380.

from the works of the two great Greek physicians; they are : extracts from Galen's works, a commentary on Hippocrates' *Aphorisms*, and Maimonides' own *Medical Aphorisms* of which we are going to speak in detail below. The seven original works of Maimonides are treatises *On Sexual Intercourse*, *On Asthma*, *On Hæmorrhoids*, *On Poisons*, all written at the request of princes or nobles. Further two hygienic treatises composed for the Sultan Nûr al-Dîn 'Alî during his short reign; this ruler suffered from fits of melancholic depression, and Maimonides gave him, at the end of the XIIth cent., detailed advice about diet and exercise. Most of these treatises have been published in Arabic with German translations by the late Dr. Kroner (see the bibliography in the essay cited in the preceding note). Only recently has come to light a glossary of names of drugs with short descriptions, a curious example of "medical philology"; it seems to exist in only one MS in Istanbul[1].

Although leading in philosophy and theology, Maimonides followed in medicine the beaten path, *i. e.* the prescripts of the Greek physicians with their Arabic modifications. Unlike the greatest Persian clinician Muḥammad ibn Zakarîyâ' al-Râzî (Rhazes, d. 925 A. D.), Maimonides was no very independent thinker—these being indeed extremely rare in Arabic medical literature. Maimonides was inclined to accept and to follow the rules laid down by Galen, whose system held unshaken authority during the Middle Ages and part of the Modern Age in the Orient as well as in the Occident. Nevertheless, Maimonides showed some independent thought in medicine in his two treatises written for Sultan Nûr al-Dîn 'Alî, especially when he established ethical rules for the behaviour of his exalted patient. In another of his works he even ventured to apply a severe criticism to Galen's doctrines; this is in the last part of his *Medical Aphorisms* of which we have to treat immediately. We have shown in our afore-mentioned publication[2] that Ibn Riḍwân of Cairo did

---

[1] M. Meyerhof, *Sur un glossaire de matière médicale arabe composé par Maimonide*, in : *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XVII (Cairo 1935), pp. 223-235; and the edition which is now in the press : M. Meyerhof, *Sharḥ Asmâ' al-'Uqqâr, un glossaire de matière médicale arabe composé par Maïmonide. Mém. Inst. d'Égypte*, t. XLI, Le Caire 1939.

[2] See pp. 20 ff., especially p. 24.

not allow any of his followers to depart in the least from the Galenic system and that his prescriptions for medical learning were entirely based on the study of Galen's books. Even when he found contradictions he endeavoured to show that Galen, in judging the value of remedies and aliments, had made provision for the differences of the various cases, as when he says in the fourth book of his *Simple Drugs* that whey is of "cold and moist" temperament, while he says in the second book of his *On Aliments* that it is "hot and dry". It is quite possible that this passage of Ibn Riḍwân's *On Medical Learning* provoked Maimonides to his criticism of Galen[1].

The *Medical Aphorisms*, the most voluminous of Maimonides' medical writings, were written by him probably towards the end of his life, in Arabic, as a collection of short medical sentences taken mostly from Galen, more rarely from later physicians, and he declares expressly that he had collected them from Galen's works for himself, adding sometimes his own opinions or explanations. The title of the book is in Arabic *Fuṣûl Mûsâ fi'l-Ṭibb* ("Moses' Aphorisms on Medicine") or *Fuṣûl al-Qurṭubî* ("Aphorisms of the man of Cordova"); it has been translated into Hebrew by Zeraḥyâ ben Yiṣḥâq ben Shealtiel in Rome in 1277, and soon afterwards a second time, equally in Rome, by Natan ha-Meati[2]; a Latin translation from the Arabic text was made probably during the XIIIth cent.[3] and printed under the title *Aphorismi excellentissimi Rabbi Moyses secundum doctrinam Galeni* etc. in Bologna in 1489[4] and in Venice in 1497 and 1500, and later. Arabic and Hebrew MSS of this work are not rare. The Hebrew text was printed, in a very inadequate manner, in Lemberg (Lwów, Poland) in 1834-35 and in Wilna in 1888. The Arabic text is still unedited. Only the Introduction and six fragments concerning

---

[1] It is a curious coincidence that the Arabic root *'tb* in its application to intellectual and moral weakness occurs both in Ibn Riḍwân (p. 47, No. 85) and in Maimonides (fol. 261 *b* at the top).

[2] M. Steinschneider, *Die hebræischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, pp. 765-767.

[3] M. Steinschneider, *Die europæischen Uebersetzungen des Mittelalters bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, in : *Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademie der Wissensch. zu Wien*, vol. 151 (Vienna 1905), p. 33.

[4] L. Choulant, *Handbuch der Bücherkunde für die ælteere Medicin*, Leipzig 1841, p. 379.

passages of the commentary of Galen on Plato's *Timæus* have been printed in Arabic with a German translation and a description of the Gotha and Leiden MSS by Paul Kahle[1]. By far the best of the five known MSS[2] is that preserved in the library of Gotha, No. 1937[3]. This MS is copied from a copy from the original redaction of the work by Maimonides' nephew Abu'l-Ma'ânî Yûsuf ibn 'Abdallâh who says at the end of the twenty-fourth and the twenty-fifth *maqâla*'s (discourses or treatises) of the book that the master himself had collected his notes and put them in order for copy; that the neat copy of the first twenty-four discourses had been made by Abu'l-Ma'ânî under the supervision of his uncle, but that Maimonides could not finish the arrangement of the last discourse which was put in order by Abu'l-Ma'ânî himself after the death of his uncle (December 1204); and that the neat copy of the twenty-fifth discourse was finished by the young editor in the beginning of the year 602 A.H. (= August 1205).

Each discourse of the book is divided into numerous (but not numerated) chapters or sections (*faṣl*) each of which contains an aphorism, followed by the indication of the work of Galen from which it is extracted. We cite as an example the last Chapter of book 23 (at the foot of fol. 232 *a* of the Gotha MS): "The diseases which are called endemic (*baladîya*) are those proper to the majority of the population of the country in question. They occur either in a known season or they are of frequent occurrence in every season, and this according to the general conditions of air and water in the country and to the alimentation of its population. (Said by Galen) in his commentary on the first (book of Hippocrates') *Airs and Waters*". The discourses 1-3 concern anatomy, physiology and general pathology, 4-6 semeiology (pulse and urine), 7-14 etiology,

---

[1] *Mosis Maimonidis Aphorismorum Præfatio et Excerpta*, Appendix II to : H. O. Schrœder, *Galeni in Platonis Timæum Commentarii Fragmenta*, Leipzig and Berlin 1934, pp. 89-99.

[2] Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. I (Weimar 1898), p. 490, and *Supplement*, vol. I (Leiden 1937), p. 894.

[3] We have used it in a photographic reproduction belonging to the Jewish Theological Seminary of America (New York) and kindly lent by this institution to M. Meyerhof. The MS has been written in the middle of the XIIIth cent.

doctrine of fevers and crises, venesection, purgatives and emetics, 15 surgery, 16 gynæcology, 17 hygiene, 18-20 diet, exercise and baths, 21-22 pharmacopœia, 23 the explanation of obscure names and conceptions in Galen's works, and 24 consists of a collection of rare and interesting cases out of Galen's writings[1]. In all these twenty-four books Maimonides exhibits an astonishing knowledge of the enormous medical output of the great Greek physician; and he is, indeed, an excellent guide through the basic ideas of Galen for students of history of medicine.

By far the most voluminous and important discourse of Maimonides' *Aphorisms* is the last (25th), because the author gives in its (42) chapters a criticism of Galen which is not at all common during the Middle Ages. Maimonides not only accuses Galen of more than forty contradictions in his works—which is no wonder in such a voluminous writer—but he charges him with ignorance in philosophical matters. Galen had been severely criticised by the great Muslim physician al-Râzî (Rhazes), but Ibn Riḍwân had taken up the defence of the Greek physician and accused in his turn al-Râzî to be an ignorant man[2]. It may be that this polemic, together with Ibn Riḍwân's harmonising tendency in interpreting Galen, suggested to Maimonides a systematic search for contradictions in Galen's works. What particularly excited Maimonides against the so highly venerated Galen, are the latter's remarks against the Biblical cosmogony, in a passage occuring in Galen's famous book *De Usu Partium Corporis Humani* ("On the Utility of the Parts of the Human Body"). In this work Galen established his teleological system which was destined to meet the approval of eastern and western theologians and to dominate the medical thought down to the XVIIth cent. Although he was the first and foremost contributor to experimental physiology he subordinated the results of his experiences to philosophical speculation in which he was educated by ample study of Aristotle's works. He developed, in *De Usu Partium*, with enthusiasm the central idea that every thing in nature shows an element of design and the goodness of the Creator[3], following pro-

---

[1] Dr. J. Pagel gave a short analysis of the Latin translation of the *Aphorisms* in J. Guttmann, *Moses ben Maimon*, vol. I (Leipzig 1908), pp. 232-238.

[2] See our repeatedly quoted book, pp. 26 foll.

[3] See F. H. Garrison, *An Introduction to the History of Medicine*, 4th ed., Philadelphia and London 1929, p. 116.

bably Aristotle's idea that "nature makes nothing in vain". This subjective teleology caused Galen to speak in the eleventh book of *De Usu Partium*[1] of the creation of the eye-brows and the eye-lashes and the reason why they never grow long; this gives him an occasion for a digression on creation and cosmogony in which he opposes the thought of Greek philosophy to that of Moses in the Bible. It was perhaps only to show his universal erudition, including knowledge of the Greek Bible (the Septuagints), that Galen made these remarks. But as he alluded to the person of the Prophet Moses who occupied, with prophetism in general, one of the highest places in Maimonides' creed, the latter wrote in the 25th discourse of his *Aphorisms* a very long chapter (the 40th) against Galen's conceptions. This chapter is, in our opinion, the most interesting in the last discourse of the *Aphorisms*, and we therefore made up our minds to publish its Arabic text with a literal translation. Maimonides had already expressed the same ideas, sometimes even with identical words, in his *Guide for the Perplexed;* in this book we find also a strong diatribe against Galen's defective understanding in philosophical matters[2], e. g. as regards the significance of the notion "time". In part II, chapter 13 of the *Guide* Maimonides explains the three theories concerning the question of the eternity of the universe. The first is that of "those who follow the law of Moses our teacher" : God exists from eternity and has created the universe from nothing. The second is that of the philosophers : God cannot create a thing from nothing or reduce a thing to nothing; there was a certain matter coexistent with God from eternity, and God created the world from it. The third theory is that of Aristotle and his followers who hold the same view, but go further by believing that the universe itself is eternal and indestructible, built from a *materia prima* which is itself eternal, merely changing forms; nothing is produced contrary to the laws of the ordinary course of nature. Maimonides

---

[1] *Claudii Galeni Opera Omnia*, ed. C. G. Kuehn, vol. III (Leipzig 1822), pp. 904-907; and *Galeni de Usu Partium Libri XVII,* ed. C. Helmreich, vol. II (Leipzig 1909), pp. 158-159. French translation by Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, t. I (Paris 1854), p. 687-88.

[2] *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides,* translated from the original Arabic text by M. Friedlænder, 2nd ed., London 1910, p. 171.

then cites, in chapter 14, the philosophical arguments in favour of Aristotle's hypothesis, and attacks and invalidates it thereafter in a series of chapters by his own argumentation based on the Scripture and the Prophets. We shall meet similar ideas in our text.

It should be noted that Galen was not very much appreciated as a philosopher, even by the Hellenistic commentators of Aristotle's works, and still less so by the great philosophers of Islam[1]. Abû Naṣr al-Fârâbî (d. 950 A.D.), the greatest early exponent of Aristotle's works in Arabic, criticised Galen's philosophy, and Maimonides quotes in this chapter 40 which we are translating in the following pages, two passages from the great commentary of al-Fârâbî (now lost) on the *Analytica Posteriora;* Steinschneider found these quotations important enough to incorporate them in his well-known treatise on al-Fârâbî[2]. Likewise the famous Ibn Sînâ (Avicenna), in his great philosophical encyclopædia *Kitâb al-Shifâ'* ("Book of Healing") attacks in different places the opinions of Galen, e.g. concerning syllogisms[3]. The third prominent philosopher of Islam, Ibn Rushd (Averroes), equally refuted in several of his works Galen's ideas. (But as Averroes lived in far-away Spain where he died in 1198, his works came very late to the knowledge of Maimonides)[4]. So Maimonides' attack on Galen must not be considered as an isolated instance; it is of interest to see how he discerned in his usual sharp critical manner between the great physician and the less great philosopher.

This chapter 40 of discourse 25 has never been entirely translated into a modern language. Steinschneider has published the Hebrew text of this chapter (which he numbers 42) from two MSS of Zeraḥyâ's translation[5]; this text is much better than that of the defective Lemberg

---

[1] See Ibrahim Madkour, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe,* Paris 1934, pp. 206-207, 211, etc.

[2] M. Steinschneider, *Al-Fârâbî (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften,* St.-Petersburg 1869, pp. 34 ff.

[3] See Ibrahim Madkour, *l. c.* See also the same author's *La place d'al-Fârâbî dans la philosophie musulmane,* Paris 1934, Introduction.

[4] See a passage from Maimonides' letter to Ibn 'Aqnîn in S. Munk, in the publication cited p. 56, n. 1.

[5] M. Steinschneider, *Al-Fârâbî* (see the third preceeding note).

edition. Although the Hebrew translation contains a number of errors, it has served us for comparison with and for better understanding of some passages in the Arabic text.

We are greatly indebted to Miss D. Ginger and Miss E. Perkins for the careful revision of the English text.

TRANSLATION.

(fol. 239 *b*) In the name of Allah the Compassionate, the Merciful!
My Lord, help!

The twenty-fifth Discourse : it contains chapters about some doubts which arose to me concerning the words of Galen.

Says Mûsâ : In (exposing) these doubts which I am going to mention I do not intend to pursue the same aim as al-Râzî, as will become evident to the attentive reader, because al-Râzî did not establish his doubts, but began to refute him (at once) in matters which have no relationship whatever to the medical art; and even in matters which are pertaining to the medical art he did not well establish his doubts against him in his deductions; it is evident that this is not a logical argument, and he has only established his own shortcomings in the art of logic. He often blames him, moreover, and ascribes to him conclusions derived from the absolute and literal sense of his words, without regard to the sense in which he uses them in the context. Ibn Zuhr and Ibn Riḍwân have tried to remove those doubts. I do not pretend to this intention in anything, and I will not say anything on those points which he (al-Râzî) pretends to be doubts or to be solutions of doubts; for all this is, in my opinion, useless waste (fol. 240 *a*) of time, nay, waste of time for the worse, because every obstinacy means in most cases to follow preconceived ideas, and every following of preconceived ideas is a sheer evil. I am going to mention the doubts which befell me on account of his (Galen's) words in matters related to the medical science, as he is the chief of this science and has to be followed in it; but his opinions ought to be followed only in medicine and in nothing else. That these doubts befell me can only result from one of three causes : firstly it may come from a mistake which befell those who translated the books into the language of the Arabs; or

it may come from a blunder which happened to Galen, as nobody is exempt by his high rank from these pardonable things; or the cause may be my bad understanding. Anyhow, it cannot be but useful that I gather and expose both contradictory opinions, so that the subject of the doubt may become evident, that the attentive reader may direct his interest to this point, and that the truth on which he can rely may become manifest to him and his notions may not be deranged and he may not become confused, if a similar doubt presents itself to him.

(fol. 260 *b*) CHAPTER (40). Says Mûsâ : It is well known that the philosophers say that the soul can be healthy or diseased, exactly as the body can be healthy or diseased; those diseases and that health of the soul which they mean, appear in opinions and morals, and these are doubtless proper to mankind. Therefore I call wrong opinions and bad morals with all their different kinds (specifically) human diseases; to these human diseases belongs a disease which is so common that hardly a single individual in (entire) long periods can escape it. This disease can be more or less severe in man like the other diseases of body and soul. This disease which I mean is that every single individual imagines himself to be more perfect than he (really) is, and that he goes further and wishes that all his opinions may possess perfection without fatigue and exertion. On account of this common disease we find that individuals who possess cleverness and sagacity and who have learned one of the philosophical sciences, theoretical or practical, or one of the traditional sciences and have become efficient in that science, omit opinions (fol. 261 *a*) not only in that science which they have mastered, but also in other sciences which they do not know at all or in which they are deficient, and they put their opinions in those sciences on the same footing with their opinions in that science in which they have become efficient; especially if the individual in question has attained one of the alleged beatitudes (*i. e.* self-sufficiency), can consider himself to be the chief and the foremost and has become one of the great masters who has only to speak in order to make his words to be accepted, and whose opinions are never refuted. Whenever this alleged beatitude has become developed and strong, the disease in question gains a footing and becomes desperate, and this individual begins in due course to talk nonsense and to speak

what comes into his mind, according to his imagination or his (mental) disposition, or according to the questions which are addressed to him, so that he gives the answer which comes into his mind, because he does not want to acknowledge that there are things which he does not know. This disease has become so inveterate in some people that they are not content with all this, but begin to argue and to explain that these sciences which they do not know are useless and unnecessary, and that there is no science which deserves the effort of a lifetime, besides that science which he knows and none else, be it a philosophical or a traditional science; many have (even) composed refutations of sciences which they have not mastered. To sum up, this disease is very widespread (fol. 261 *b*) and if you look attentively and with an impartial eye at the words of an individual, the degree of severity of this disease will become evident to you and (you will be able to state) whether this individual is near to health or to weakness. There is Galen the physician, who has been attacked by this disease in the same degree as people who are his equal in science, *viz.* this man was very very efficient in medicine, more than anybody of whom we have heard or whose words we have seen; he has attained in anatomy an enormous success and he has found out—together with others in his time—things about the functions, uses and nature of the organs, and the conditions of the pulse which had not been known at the time of Aristotle. He, I mean Galen, has no doubt exercised himself in mathematics and has studied logic and the books of Aristotle on natural science and theology, but he is defective in all that. His excellent intelligence and his sagacity which he has directed towards medicine, and his discoveries of some of the conditions of the pulse, in anatomy and on the uses and functions (physiology)—which are doubtlessly, to be impartial, more correct than what Aristotle discusses in his books—have induced him to speak on things in which he is very much deficient and on which the specialists are in disagreement. So he has refuted Aristotle, as you know, in logic and speaks on theology and natural science. For instance, he speaks about the opinions which he has adopted (fol. 262 *a*) for himself[1] and speaks on motion, time, place and the

---

[1] This is an allusion to Galen's book *Peri tón heautó dokuntón*, one of his last writings. The Greek text is nearly totally lost, but the Arabs possessed the book

primum movens, and on all those subjects he emits opinions which are known to the people of that branch; finally, he has composed his famous book *On the Opinions of Hippocrates and Plato* and the book *On Sperm* all of which contain refutations of Aristotle. Likewise he has composed his book *De Demonstratione* and pretended that the physician is not perfect in medicine unless he knows it, and that it is very useful to the physician; he has confined himself to those syllogisms which are necessary for demonstration, pretending that those syllogisms are useful in medicine and in other branches, and he has omitted the other (syllogisms). But the syllogisms which he has mentioned are not at all the demonstrative syllogisms, and he has omitted those syllogisms which are very useful in the medical science, and still pretends that there is no need of them at all and that Aristotle's and other people's study of them is waste of time. Abû Naṣr al-Fârâbî has explained all that, *viz.* that he has omitted the hypothetical and the mixed syllogisms, has confined himself to the absolute syllogisms which are those relative to existence, and has not taken notice of the fact that demonstrative syllogisms are relative to necessity and not to existence, and that it is the hypothetical and the mixed syllogisms which are useful in medicine and in most sciences. Now, hear the text of Abû (fol. 262 *b*) Naṣr on this subject. He says in his great commentary on the *Analytica* where he begins to explain the preliminary exposition which he (Aristotle) has made on the Possible and on the hypothetical syllogisms[1] : "Says Abû Naṣr : The question here is not as Galen the physician thinks, because he has mentioned in his book *De Demonstratione* that the study of the Possible and of the (hypothetical) syllogisms which depend on it is superfluous; Galen the physician should have been one of the foremost to study the hypothetical syllogisms, nay, he ought to have directed most of his attention in his book *De Demonstratione* to the hypothetical syllogisms; for he pretends that he has composed his book *De Demonstratione* in order that it might be useful in

---

which had been translated into Syriac by the famous translator Ḥunayn ibn Isḥâq (d. 873 A. D.) and into Arabic by one of his pupils. See G. Bergstræsser, *Ueber die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, Leipzig 1925, No. 113 (p. 46 of the Arabic text).

[1] *Analytica priora*, I, 1.

medicine; now, the syllogisms which the physician has to employ in the application of the medical art and the syllogisms which he has to use in order to recognise the hidden diseases and their causes in every one of his patients whom he wishes to cure, all those are hypothetical syllogisms, and there is no necessary syllogism among them but for exceptional cases which are rather outside of the medical art. So he ought to have spoken in his book *De Demonstratione* about the kinds of the hypothetical syllogisms alone and not of those related to existence; and if he has confined himself in his book to the kinds relating to existence in order to restrict himself (fol. 263 *a*) to those syllogisms which are useful for demonstration, then (one has to say that) the kinds relating to existence are not destined for demonstrations, because these are not made from this stuff but are made from the kinds relating to necessity only". End of the quotation from Abû Naṣr.

Where Aristotle begins to explain the syllogisms which are mixed from hypothetical and absolute ones[1], says Abû Naṣr in comment of his words the following: "This chapter is extremely useful and more useful than (the chapter of) the plain hypothetical ones, because all the practical sciences make use of this chapter, especially in establishing whether the single phenomena which are expected, are going to occur or not, in medicine, in agriculture, in navigation, in politics, in rhetorics, in general premises[2] and in all the activities in which one is in need of prognostics; all that which is to be found in the book of Hippocrates the physician *On Prognostics* and in similar books resolves itself into these syllogisms." End of the quotation from Abû Naṣr; take good notice of it!

Still more astonishing than the words of this man, Galen, is the fact that he is prolix in his praise of logic in all his books and that he says that the drawback of the medical men his contemporaries, and the cause of their shortcomings, is their lack of acquaintance with logic, and that (fol. 263 *b*) the cause of his efficiency is his study of logic, and that he always endeavours to put into evidence the physician's need of logic, but that when he composed this book, he not only did not mention one single

---

(1) *Analytica priora*, I, 11.

(2) See *Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Mussalmans*, ed. A. Sprenger and W. Nassau-Lees (Bibliotheca Indica), vol. I, p. 748.

kind of the different species of the hypothetical and mixed syllogisms which alone are useful in medicine—apart from specialists—but also said that there is no need whatever for them. Nobody can doubt that Galen has studied the books of Aristotle on logic and has understood them better than other people who are inferior to him, but on account of that general disease about which we are speaking he imagined that the understanding of the art of logic and of the other theoretical sciences is like the knowledge of the medical art, and that his efficiency in all those sciences is like his efficiency in medicine. Therefore he exposed himself to all these errors.

He did not stop at this limit, but on account of his excessive conceit concerning his observations on some utilities of the organs he pretended to be a prophet and said that an angel came to him from God and taught him such and such (a thing) and ordered him such and such (an action)[1]. If only he had stopped at this point and ranged himself among the bulk of the prophets and not contradicted them! But he did not do so; the wrong appreciation of his own value induced him to compare himself with Moses—peace be upon him!—and to attribute to himself perfection (fol. 264 *a*) and to Moses ignorance—God is elevated above the talk of the ignorant! Therefore I thought it appropriate to let you know the text of his own words—he who quotes unbelief is not an unbeliever—and to refute him; although it is not to be a (real) refutation of somebody who commits an enormity like this, as Moses is not to him what he is to us, the community of followers of Divine Laws; but I wish to explain in this my refutation (only) that the ignorance with which he is charging our prophet Moses does not attain to him, but that Galen is in reality the ignorant one. I intend to arrange my appreciation of both of them as if they were two learned men one of whom is more perfect than the other, and not as if I had to decide between the words of a great prophet and those of a medical practitioner, which would be the just procedure if the matter is looked into. I say : After Galen has begun to expose, in the eleventh book of *De Usu Partium*, the utility of the

[1] This is probably an allusion to Galen's *De Usu Partium* Book X Chapters 12 to 14, where the author repeatedly declares to have received in a dream the order from a Divinity to reveal the mechanism of the vision.

fact that the hair of the eyebrows does not grow long and hang down like the hair of the head, and the utility of the fact that the eyelashes are rigid and do not grow long, he continues with the following words[1]:

"We say: The Creator has ordered this hair to remain at all times at one and the same length and not to grow longer; the hair has complied with this order and obeyed it, without deviating (fol. 264 *b*) from what it had been ordered, be it out of consternation and fear of acting against the order of God, be it out of good behaviour and awe before God who has given this order, or be it that the hair itself knew that it was most indicated and appropriate to do so. This is the opinion of Moses about natural things, and I think this opinion to be better and more deserving to be adopted than that of Epicurus, except that the best is to refrain from both and to maintain that God is the principle of the creation of all created things, as Moses has said, but to maintain in addition to this the principle which resides in the matter from which they have been created. Our Creator has caused the eyelashes and eyebrows to be obliged to remain at one and the same length, because this is the most adequate and sound (thing); and because he knew that this hair ought to become so, he has placed under the lashes a hard body similar to a cartilage which is extending along the eyelid, and he has spread out under the hair of the eyebrows a hard skin adherent to the cartilage (*i. e.* the superficial fascia) of the eyebrows. And this because it would not have been sufficient in order to retain this hair in one and the same length, that the Creator should have wished it to be so; likewise, if he should wish to transform a stone instantly into a man without making the stone undergo the corresponding alteration, it would not be possible. The difference between the belief of Moses and our belief and that of Plato and the other Greeks (fol. 265 *a*) is the following: Moses claims that it is sufficient that God wishes to give shape and form to the matter in order to let it take shape and form instantly, and this because he believes that all things are possible with God, and that, if he wishes to create from dust a horse or a bull instantly, he can do so. But we do not accept this, but say: there are things which are impossible in them-

---

[1] See above, p. 61, n. 1.

selves, and these God never wishes to occur, but he wishes only possible things to occur, and among the possible things he only chooses the best and most adequate and excellent. Therefore, as it is adequate and sound that the eyelashes and eyebrows should always remain at the same length and in their original number, we do not say about this hair that God had wished it to be so and that it became instantly as God wished it to be; for, should God have wished the hair to be so one million times it would never have been so, if he had let it originate from a soft skin; if he had not planted thé roots of the hairs in a hard body, they would not have remained erect and rigid in spite of all his preference. If this is so I say : God has accomplished two things : firstly (fol. 265 *b*) the choice of the best and soundest and most appropriate condition for what he was going to do; and secondly, the choice of the appropriate matter. Therefore, as it was most sound and good that the eyelashes should be erect and rigid and that they should remain at one and the same length and in equal number, he has made the planting-ground and centre of the hair in a hard body; if he had planted it in a soft body he would have been more ignorant than Moses and more ignorant than the chief of a weak army who laid the foundations of the walls of his town or fortress in soft ground which is submerged by water. Thus the fact that the eyebrows are always in the same condition comes from his choice of the (appropriate) matter." End of the quotation from Galen.

Says Mûsâ : If a man with philosophical training who knows the basic rules of the Divine Laws known in our times looks at these words, the confusion of this man('s spirit) becomes manifest to him; for his words on the whole are consistent neither according to the opinion of the followers of Divine Laws nor to the opinion of the philosophers; because the rules of both opinions are not well established and fixed with Galen, and because he talks on things the premises of which he does not understand, as I am going to explain to you now. For he has attributed to Moses in his words cited by me four opinions; one opinion (only) of the four (fol. 266 *a*) is (really) Moses' opinion, and the three other opinions do not belong to Moses; but Galen, through his lack of an established and fixed knowledge of all things about which he is talking, except medicine, imagined that the four opinions which he has mentioned are (only) one. I wish to, point out, morever, that the one opinion which is the opinion of Moses

mentioned by Galen, is the necessary consequence of the principle and basic rule of his religious law and that of his ancestor Abraham. Therefore his words are neither confused nor contradictory, but their premises and consequences are firmly established. All these assertions which Galen has made for himself and which he pretends to be his creed, are not the consequence of his belief but what he says is the consequence of the belief of others. Therefore his words are confused and his conclusions are not in agreement with his principles. I will now begin to explain those four opinions which Galen ascribes to Moses in this context.

The first one is his saying that God has ordered the hair of the eyebrow not to grow long, and that it has complied with it; he says that this is the opinion of Moses on natural things; but this is (in reality) not the opinion of Moses, for, according to Moses, God gives orders and prohibitions only to intelligent beings.

The second opinion is his saying that Moses believes (fol. 266 *b*) that all things are possible to God; this, too, is not the opinion of Moses, but his opinion is that the power to do impossible things cannot be ascribed to God. Galen, on account of his misrepresentation, has not been aware of the point on which opinions differ; for there are things of which Moses says that they are possible and of which others say that they are impossible; this difference in the appreciation of these things is a necessary consequence of the difference in the principles. But Galen has not paid attention to this and does not know it, and only confuses things.

The third opinion is his saying that Moses believes that God, if he wished to create from dust instantly a horse or a bull, could do it. It is true that this is the opinion of Moses, and it is a necessary consequence of his first premise, as we are going to explain.

The fourth opinion is his saying that Moses believes that God does not choose the matter according to its suitability for that which he wishes to come into existence in a certain manner, *e. g.*, as he said, the choice of a cartilaginous body beneath the eyelashes; but Moses does not differ (in opinion) in this and similar cases; he has plainly stated that God does not do anything without purpose[1] and by chance, but that he creates

---

[1] Here Maimonides employs a Qur'ānic expression; see *Sūra* XXIII, 115.

very well with justice and equity all which he creates, as I have explained in my exposition on (fol. 267 *a*) the principles of religion.

From all this one knows with certainty that in the eye the iris is perforated for the purpose of vision, that the bones are hard and dry in order to furnish a solid support, and likewise all that exists in the bodies of living beings, nay, everything which exists at all. Therefore the prophets who followed Moses have said that God has made all which he has created with wisdom. Galen seems to have understood only this one of Moses' opinions, *i. e.* that a thing can arise instantly in a manner contrary to nature, like the transformation of the stick into a snake and of dust into lice. Therefore it is possible, according to him, that the dust may become instantly a horse or a bull; this is true and it is the opinion of Moses; all these are necessary consequences of the principles in which Moses believes, *i. e.* that the world has been created. For the meaning of the world being created is that God alone without anything beside him is the primordial and eternal, that he has produced the world after complete non-existence, and has brought into being this heaven and all which is in it, and the first matter which is below the heaven, that he has formed from it water, air, earth and fire, that he has shaped the celestial globe with its different spheres according to his will, and that he has shaped these elements and all that is composed of them with these different natures which we percieve, as He is the giver of forms by which they get (fol. 267 *b*) their nature. This is the principle of the doctrine of Moses.

As the first matter, according to him, has been brought into existence after non-existence and has been shaped into its forms, it is possible that God who has brought it into existence may destroy it again as well afterwards; likewise it is possible that he may change its nature and the nature of everything which is composed of it and may give it instantly a nature different from the regular one, as he has brought it into existence instantly. So, according to Moses, a change of condition in anything belonging to the natural world of generated and perishable things is possible, so that God possesses the power to effect it and can exert His will upon it : if God wishes to maintain this world in its present state for all the æons and eternities he can do so, and if he wishes to annihilate the whole and to let nothing remain besides Himself he can do so and

possesses the power to do so, and if he wishes to retain it in its present nature in all his parts and to change any existent thing among its parts from the course of its nature he can do so. All the miracles are of this kind, and therefore the perception of one miracle on the part of him who perceives it is a stringent proof for the creation of the world. I mean by miracle here those cases in which there appears the existence of a thing not in accordance with the habitual and permanent nature of its existence. It is of two kinds, either that a thing which has the property of being always formed by certain degrees and under certain conditions, (fol. 268 *a*) is formed contrary to the habitual conditions and is transformed instantly, like the transformation of the stick into a snake, of dust into lice, of water into blood, of air into fire, and the venerable holy hand (of Moses) becoming white[1], all of which occured instantly. Or that a thing is produced the production of which cannot occur at all according to the nature of this established world, like the manna which was hard so that we could grind it and bake bread of it, but which melted and became liquid when the sun warmed it, together with the other miracles of the manna which are related by the Thorah. All these and similar miracles then are possible, because the existence of the world in the manner in which it exists, is (a) possible (thing itself). But, according to the opinion of those who say that the world is eternal, all these things which are possible for us, are impossible for them. For him who believes in the eternity of the world, its forming cause, *i. e.* the cause of the existence of this entire world in its present state, is a necessary consequence of the existence of the Creator, likewise as the thing caused is the necessary consequence of the cause which is only to be found together with it, like the day being the necessary consequence of the sunrise and the shadow being the necessary consequence of an erect object, and similar cases. Whosoever holds this opinion says that movement can neither generate nor perish; therefore the heaven is, according to him, eternal, and the first matter neither generated nor (fol. 268 *b*) perishable, has been and will be forever without interruption in the same condition as it is; and all which differs from this natural world of generation and decay, is impossible according to

---

[1] Allusion to *Exodus*, IV, 6.

him. Therefore it is not possible, according to him, that a thing the nature of which does not imply that it be generated instantly, may be generated instantly, and that a thing the generation of which does not belong to the nature of this matter, may be generated, and that any condition among the conditions of the beings in the upper and lower world may be changed from its state. To him who understands the necessary consequences of the opinions it is evident that for him who says that the world is eternal in this manner, God has no novel will nor choice and there is no possible thing existing on which he can exert his power and will, so that, *e. g.*, he is not able to give us rain on one day and to withhold it on another day, according to his will, as the rainfall in this established nature follows the formation of the vapours and the air which bring it about or withhold it; and all this results from the formation of matter with which God cannot interfere. That is to say : he cannot bring about anything which is impossible in matter and he cannot create anything which is impossible in its modes of existence, as the matter has not been created but exists necessarily in this manner for all eternities and æons. It ought to have become clear to you (now) what is the consequence of (fol. 269 *a*) the opinions of those who believe in the eternity of the world and of those who believe in its creation.

There is that deviating and inexact man, Galen, who ignores most of the things about which he speaks except the medical science, who repeatedly says and declares that he is a sceptic on this point, *i. e.* the basic rule of the creation of the world, and does not know whether it is eternal or created. If only I knew how he can be a sceptic on this principle when he has built his whole discussion of the hair of the lashes and the eyebrows on the principle of the eternity of the world. Therefore he says that all which is not to be found in (the nature of) matter is impossible and that the power over it cannot be attributed to God, should he wish it one million times; he says, moreover, that the (divine) will is not sufficient unless the matter be appropriate, and further, that God is the principle for the creation of all created things, as Moses has said, in addition to the principle which resides in the matter from which they have been created. These are the words of Galen, and therefore he believes in the eternity of the world and the eternity of God alike, and that both of them are principles for the creation of all created things.

This is the belief in the eternity of the world of which Galen says that it is subject to scepticism; therefore he ought to have doubted too whether the creation of a horse from dust is possible, as Moses says, or impossible as say those who are convinced (fol. 269 *b*) of the eternity of the world. That he is a sceptic on the principle but convinced of the solution of the individual question is a proof that he is ignorant of the fact that these individual questions are derived from that principle. Likewise, his saying that there are things which are impossible to God in themselves, is an acknowledgment of the eternity of matter. The most strange thing is his saying : "As God knew that it was (the) soundest (thing) for the eye-brows not to grow long"; and his saying : "God wishes only possible things to occur, and among the possible things he only chooses the best". (For) as to that knowledge and will and choice which are attributed to God, according to him, and as to the existence of things which are possible for God (to do) : if only I knew on which of the two basic rules he has based his saying and decided his judgment, on the belief in the eternity or on that in the creation of the world. I have explained to you that, according to the belief in the eternity of the world, there does not remain with God any will or choice and there is no possible thing in existence which God could choose or produce; but these sayings which he has uttered are correct according to the opinion that both world and matter are created.

So you must pay attention (and understand) how he confuses his words about things which are consequences of the doctrine of the creation of the world with others which are consequences of the doctrine of the eternity of the world and still thinks the whole to be one belief and one opinion, whereas he is a sceptic on the question whether the world is eternal or created. All those confused words which he has said, are according to him clear and evident, are (his) particular creed (fol. 270 *a*) and he is convinced of them. This is an obvious proof that he is ignorant of the premises and the consequences of what he is talking about and that he pays little attention to his own words. This was our aim in this chapter, and I have not endeavoured to refute those who believe in the eternity (of the world), to make them doubt and to confound them, as I have composed several expositions of these subjects in my writings on Divine Law.

رد موسى بن ميمون القرطبي على جالينوس

فى الفلسفة والعلم الالهى

صححه

الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف

(ص ٢٣٩ ظ) بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر المقالة الخامسة والعشرون (يعنى من فصول موسى فى الطب) تشتمل على فصول تتعلق ببعض الشكوك الحادثة لى فى كلام جالينوس

قال موسى هذه الشكوك التى أذكرها لم أقصد فيها قصد الرازى كما يتبين[١] للمتأمل لأن الرازى لم يشكك بل أخذ أن يرد عليه فى أمور لا مدخل لها فى صناعة الطب أصلاً وحتى الأمور التى تتعلق بصناعة الطب لم[٢] يشكك عليه فى استدلالاته عليها وتبين أن هذا ليس بدليل برهانى فكأنه بين قصوره فى صناعة المنطق وأيضاً فإنه يعيبه كثيراً ويلزمه بما يلزم تجرد تلك الألفاظ مطلقاً من غير اعتبار المعنى الذى فيه يتكلم فى ذلك الموضع ، وقد عنى ابن زهر وابن رضوان بحل تلك الشكوك . فأنا لم أتعرض لشىء من هذا الغرض ولا أقول أيضاً شيئاً لا فيما زعم انه شك ولا فيما زعم انه حل شك إذ هذا كله عندى إتلاف (ص ٢٤٠ و) زمان بلا فائدة بل إتلافه فى الشرور لأن كل تعصب تتبع هوى فى الأكثر وكل تتبع هوى[٣] شر[٤] محض وإنما أذكر أنا الشكوك الواقعة لى فى كلامه فيما يتعلق بصناعة الطب إذ هو إمام هذه الصناعة

---

(١) فى الأصل : يبين — (٢) ناقص من الأصل — (٣) فى الأصل : هولا — (٤) فى الأصل : شرا

وهو الذى يقتدى به فيها ولا ينبغى أن يتبع أقواله إلا فيها لا فيما سوى ذلك وهذه الشكوك الواقعة لى لايخلو الأمر فى سببها من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون ذلك من غلط وقع للذى أخرج الكتب إلى لغة العرب أو يكون ذلك من سهو وقع لجالينوس إذ لا يعصم أحداً[1] من هذه الاعتذاريات العلو أو يكون السبب فى ذلك سوء فهمى وعلى كل حال فان الفائدة قد حصلت بما أورده من الجمع بين القولين الموقعين ويتبين موضع الشك فيصير ذلك المعنى غرضه للمتأمل فيتبين له الحق الذى يعمد عليه ولايتشوش عليه محفوظاته ولا يحير عند ورود الشك عليه من ذلك

(ص ٢٦٠ ظ) فصل قال موسى من المعلوم قول الفلاسفة أن للنفس صحة ومرضاً[2] كما للجسم صحة ومرضاً[3] وتلك أمراض النفس وصحتها التى يشيرون اليها هى[4] فى الآراء والأخلاق وهذه خصيصة بالانسان بلا شك ولذلك أسمى أنا الآراء الغير صحيحة[5] والأخلاق الرديئة على كثرة اختلاف أنواعها الأمراض الانسانية ومن جملة الأمراض الانسانية مرض عام ويكاد أن لايسلم منه إلا آحاد فى أزمنة متباعدة ويختلف ذلك المرض فى الناس بالزيادة والنقصان كسائر الأمراض الجسمية والنفسية وهذا المرض الذى أشير اليه هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكمل مما هو عليه وكونه يزيد ويشتهى أن يحوز كل ما يعتقده كمالاً من غير تعب ولا نصب ومن أجل هذا المرض العام نجد أشخاصاً[6] من الناس ذوى حذق ونباهة قد علموا إحدى العلوم الفلسفية النظرية والعملية[7] أو علماً[8] من العلوم الوضعية ومهروا فى ذلك العلم فيتكلم (ص ٢٦١ و) ذلك الشخص فى ذلك العلم الذى أحكمه وفى علوم أخرى لاعلم له بها أصلاً أو يكون مقصراً فيها ويجعل كلامه فى تلك العلوم ككلامه فى ذلك العلم الذى مهر فيه

---

(١) فى الأصل : أحد — (٢) فى الأصل : ومرض — (٣) فى الأصل : ومرض — (٤) فى الأصل : وهى — (٥) كذا فى الأصل — (٦) فى الأصل : أشخاص — (٧) فى الأصل : العلمية — (٨) فى الأصل : علم

ولاسيما إن كان ذلك الشخص قد انفقت له سعادة من السعادات المظنونة ولحظ بعين الرئاسة والتقدم وصار من أرباب الصدور يقول ويتلقى قوله بالقبول ولا يرد عليه قول ولا يعترض فيه فان كلما تقدمت هذه السعادة المظنونة وقويت تمكن ذلك المرض واستعضل وصار ذلك الشخص يهذى مع الزمان ويقول ما عن له أن يقول بحسب خيالاته أو بحسب حالاته أو بحسب السؤالات التى ترد عليه فيجاوب بما عن له إذ لا يريد أن يقول إن ثم ما لا يدريه وقد وصل استحكام هذا المرض فى بعض الناس أن لم يقنع بهذا القدر بل أن يأخذ أن يحتج ويبين أن تلك العلوم التى لا يحسنها غير مفيدة ولا حاجة اليها وأن ليس ثم علم ينبغى أن يفنى فيه العمر إلا ذلك العلم الذى يحسنه هو لاغير كان ذلك علماً فلسفياً أو وضعياً وكثيرون ألفوا ردوداً على علوم لا يحسنونها وبالجملة فان هذا المرض له عرض واسع (ص ٢٦١ ظ) جداً وعند تأملك كلام الشخص بعين الانصاف يتبين لك قدر مرضه هذا وهل ذلك الشخص قريب من الصحة أو قريب من العطب. وهذا جالينوس الطبيب لحقه من هذا المرض ما يلحق القوم الذين هم من قبيله فى العلم وذلك أن هذا الرجل مهر فى الطب جداً جداً أكثر من كل من سمعنا خبره أو رأينا كلامه وكذلك أصاب فى التشريح إصابة عظيمة وتبين له وفى زمانه لغيره أيضاً من أفعال الأعضاء ومنافعها وخلقتها ومن أحوال النبض أشياء ما كانت تبينت[1] فى زمان أرسطو وهو بلا شك أعنى جالينوس ارتاض فى رياضيات وقرأ منطقاً[2] وقرأ كتب أرسطو فى الطبيعيات والالهيات لكنه مقصر فى جميع ذلك ولجودة ذهنه وذكائه الذى صرفه إلى الطب وكونه وجد ماعرفه هو من بعض أحوال النبض والتشريح والمنافع والأفعال أصح مما ذكره أرسطو فى كتبه بلا شك عند من ينصف فدعاه ذلك إلى الكلام فى أمور وهو مقصر فيها جداً وتضارب المهرة فيها فرد على أرسطو كما علمت فى المنطق ويتكلم فى إلهيات وطبيعيات ككلامه[3] فيما يعتقده رأياً (ص ٢٦٢

---

(١) فى الأصل : تبيت — (٢) فى الأصل : منطق — (٣) فى الأصل : ككلام

و) لنفسه وككلامه فى الحركة وفى الزمان وفى المكان وفى المحرك الأول ويأتى فى
جميع ذلك بما هو معلوم عند أهل هذا الشأن وانتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه
المشهور فى آراء إبقراط وإفلاطون وكتاب المنى المضمنة ما تضمنته من الردود على
أرسطو وكذلك ألف كتابه فى البرهان وزعم أنه لا يكمل الطبيب فى الطب إلا بمعرفته
وأنه نافع للطبيب جداً واقتصر من المقاييس على ما يحتاج اليه فى البرهان بزعمه أن[1]
تلك المقاييس هى النافعة فى الطب وغيره وحذف ماسوى ذلك فكانت مقاييسه تلك
التى ذكر ليست هى مقاييس البرهان أصلاً وحذف المقاييس النافعة جداً فى صناعة
الطب وزعم أنها لا حاجة اليها أصلاً وأن اشتغال أرسطو وغيره بها إتلاف للزمان .
كل ذلك بينه أبو نصر الفارابى وذلك أنه حذف المقاييس الممكنة والمقاييس المختلطة
واقتصر على المقاييس المطلقة وهى الوجودية ولم يأبه إلى أن المقاييس البرهانية هى
ضرورية لاوجودية وأن الشىء النافع فى الطب وفى أكثر الصنائع هى المقاييس الممكنة
والمختلطة واسمع نصوص أبى (ص ٢٦٢ ظ) نصر فى ذلك قال فى شرحه للقياس الكبير
لما أخذ أن يشرح تلك التوطئة التى وطأها للممكن وللمقاييس الممكنة : قال أبو نصر
وليس الأمر فى ذلك على ما ظنه جالينوس المتطبب لأنه ذكر فى كتابه الذى سماه كتاب
البرهان أن النظر فى الممكن وفى القياسات الكائنة عنه فضل ، وأولى الناس بالنظر فى
القياسات الممكنة جالينوس المتطبب بل يلزمه أن يكون قد صرف أكثر عنايته فى
كتابه الذى[2] قد سماه كتاب البرهان إلى المقاييس الممكنة فانه زعم أنه صنف كتابه فى
البرهان لينتفع به فى الطب والقياسات التى يستعملها الطبيب فى استنباط صناعة الطب
والقياسات التى يستعملها فى تعرف الأمراض الباطنة وأسبابها فى واحد واحد من الذين
يقصدون علاجهم فكلها قياسات ممكنة وليس فى شىء منها ضرورى إلا أن يكون
الشاذ الذى يكاد أن يكون خارجاً عن صناعة الطب فكذلك يلزمه ان لا يكون

---

(١) فى الأصل : وأن — (٢) فى الأصل : التى

يتكلم فى كتابه الذى سماه كتاب البرهان إلا فى اشكال المقاييس الممكنة فقط دون الوجودية ، وعلى انه إن كان إنما اقتصر فى كتابه على الأشكال الوجودية ليكون قد اقتصر من (ص ٢٦٣ و) المقاييس على ما ينتفع[١] به فى البرهان فان الأشكال الوجودية ليست هى معدة نحو البراهين لأن البراهين ليست تعمل من هذه المادة بل إنما تعمل من الأشكال الاضطرارية فقط . انتهى كلام أبى نصر . ولما أخذ أرسطو فى تبيين المقاييس المختلطة من ممكنة ومطلقة قال أبو نصر فى شرح ذلك الكلام ماهذا نصه : قال هذا الباب عظيم النفع جداً أعظم نفعاً من الممكنة الصرفة[٢] من قبل أن[٣] الصنائع العملية كلها تستعمل هذا الباب ولا سيما فى استنباط الأمور الجزئية المستقبلة ، هل تكون أو لا تكون ، فى الطب وفى الفلاحة والملاحة وفى تدبير المدن والخطابة والمشهورات وفى كل ما يتصرف فيه مما يحتاج فيه إلى تقدمة المعرفة ، وما فى كتاب إبقراط الطبيب فى تقدمة المعرفة وما شاكله من الكتب فكله يحل إلى هذه القياسات . انتهى كلام أبى نصر فتأمل . واعجب من كلام هذا جالينوس كونه[٤] يطنب فى مدح المنطق فى جميع كتبه ويذكر ان آفة أهل عصره من الأطباء وعلة تقصيرهم إنما هو قلة خبرتهم بالمنطق وأن (ص ٢٦٣ ظ) علة مهارته هو كونه تأدب بالمنطق ويروم دائماً أن يظهر حاجة الطبيب إلى المنطق ولما ألف ذلك الكتاب ما كفى أنه لم يذكر ولا صنفاً واحداً[٥] من أصناف المقاييس الممكنة والمختلطة التى هى فقط النافعة فى الطب إلا عند المشتغل بها وقال إنها لا يحتاج اليها أصلاً ، فلا يشك أحد أن جالينوس قرأ كتب أرسطو فى المنطق وفهمها أكثر من فهم غيره ممن هو دونه لكن من أجل ذلك المرض العام الذى نحن نتكلم فيه تخيل أن فهم صناعة المنطق وسائر الصنائع النظرية كفهم صناعة الطب وأن مهارته فى تلك العلوم كلها كمهارته فى الطب فيعرض لكل ما يعرض له

---

(١) فى الأصل : يندفع — (٢) فى الأصل : الصرف — (٣) ناقص من الأصل —
(٤) فى الأصل : وكونه — (٥) فى الأصل : واحد

وما وقف عند هذا الحد بل من شدة التذاذه بما ظهر له من بعض منافع الأعضاء ادعى النبوة وقال إن جاءه ملك من عند الله وعلمه كذا وأمره بكذا ، فيا ليته وقف عند هذا وكان ينظم نفسه فى جملة النبيين عليهم السلام ولا يتهافت اليهم لكنه ما فعل بل انتهى به جهله بمقدار نفسه أن قايس بين نفسه وبين موسى عليه السلام ونسب لنفسه الكمال (ص ٢٦٤ و) ونسب الجهل لموسى عليه السلام ، تعالى الله من أقاويل الجاهلين . ولذلك حسن عندى أن أسمعك كلامه بنصه ، أن حاكى الكفر ليس بكافر ، وأرد عليه ، ليس رداً[١] على من يعرض لهذه العظيمة إذ ليس موسى عليه السلام عنده كما هو عندنا نحن معشر المتشرعين بل أبين فى ردى هذا أن الجهالة التى نسبها لنبينا موسى عليه السلام لا تلزمه وأن جالينوس هو الجاهل بالحقيقة وأجعل كلامى بينهما كأنى أتكلم بين شخصين عالمين أحدهما الأكمل من الآخر لاكمن يرجح بين كلام نبى عظيم وبين رجل متطبب إذ هكذا هو الانصاف فى معرض النظر فأقول : إن جالينوس لما أخذ أن يبين فى المقالة الحادية عشرة[٢] من منافع الأعضاء منفعة كون شعر الحاجبين لا يطول وينسبل كشعر الرأس ومنفعة كون شعر الجفنين منتصباً[٣] ولا يطول قال كلاماً[٤] هذا نصه قال « نقول[٥] إن الخالق أمر هذا الشعر أن يبقى على مقدار واحد لا يطول أكثر منه فى جميع الأوقات وإن الشعر قبل ذلك الأمر وأطاع فبقى لا يخالف ما أمر به إما للفزع والخوف من المخالفة (ص ٢٦٤ ظ) لأمر الله وإما للمجاملة والاستحياء من الله الذى أمره بهذا الأمر وإما الشعر نفسه يعلم أن هذا أولى به وأجمل بفعله ، أما موسى فهذا رأيه فى الأشياء الطبيعية وهذا الرأى عندى أحمد وأولى أن يتمسك به من رأى أفيقورس إلا أن الأجود الضرب عنهما جميعاً والاحتفاظ بأن الله تعالى هو مبدأ خلق كل مخلوق كما قال موسى عليه السلام وزيادة المبدأ الذى من قبل المادة التى منها خلق . وإن خالقنا إنما جعل الأشفار وشعر الحاجبين يحتاج

---

(١) فى الأصل : رد ؛ وفى الهامش زيادة : من — (٢) فى الأصل : عشر — (٣) فى الأصل : منتصب — (٤) فى الأصل : كلام — (٥) فى الأصل : أبقول

أن يبقى على مقدار واحد من الطول لأن هذا كان أوفق وأصلح ولما علم أن هذا الشعر كان ينبغى أن[١] يجعل على هـذا جعل تحت الأشفار جرماً صلباً شبيهاً[٢] بالغضروف يمتد فى طول الجفن وفرش تحت شعر الحاجبين جلدة صلبة ملصقة بغضروف الحاجبين وذاك أنه لم يكن يكتفى فى بقاء هذا الشعر على مقدار واحـد من الطول بأن يشاء الخالق أن يكون هكذا كما أنه لو شاء أن يجعل الحجر دفعة إنساناً دون أن يغير الحجر التغيير[٣] الموافق لذلك لم يكن ذلك بممكن والفرق فيما بين إيمـان موسى عليه السلام وإيماننا وإيمان إفلاطون وسائر اليونانيين (ص ٢٦٥ و) هو هذا : موسى يزعم أنه يكتفى بأن يشاء الله أن يزين المادة ويهيئها ليس إلا فتتزين وتتهيأ على المكان وذلك أنه يظن أن الأشياء كلها ممكنة عند الله وأنه لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو ثوراً دفعة خلق وأما نحن فلا نعرف هذا ولكنا نقول إن من الأشياء أشياء فى أنفسها غير ممكنة وهذه أشياء لايشاء الله أصلاً أن تكون وإنما يشاء أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لايختار إلا أجودها وأوفقها وأفضلها ولهذا لما كان الأوفق والأصلح للأشفار وشعر الحاجبين أن يبقى على مقداره[٤] فى الطول وعلى عدده الذى هو عليـه دائماً أبداً لسنا نقول فى هذا الشعر إن الله إنما شاء أن يكون على ما هو عليه فصار من ساعته على ما شاء الله وذلك أنه لو شاء الله الف الف مرة أن يكون الشعر على هذا لم يكن ذلك أبداً بعد أن يجعل منشأه من جلدة رطبة إلا أنه لو لم يغرس أصول الشعر فى جرم صلب لكان معها يتغير كثيراً[٥] ما[٥] هو عليه لايبقى أيضاً قائماً منتصباً[٦] ، وإذا كان هذا هكذا فان القول أن الله جعل هذين الأمرين : أحدهما (ص ٢٦٥ ظ) اختيار أجود الحالات وأصلحها وأوفقها لما يفعل والثانى[٧] اختيار المادة الموافقة ومن ذلك أنه لما كان الأصلح والأجود أن يكون شعر الأشفار قائمـاً منتصباً وأن يدوم

---

(١) ناقص من الأصل — (٢) فى الأصل : شبيه — (٣) فى الأصل : التغير — (٤) فى الأصل : مقدارها — (٥–٥) فى الأصل : كثير مما — (٦) فى الأصل : منتصب — (٧) فى الأصل : الثانى

بقاؤه على حالة واحدة فى مقدار طوله وفى عدده جعل مغرس الشعر ومركزه فى جسم صلب ولو أنه غرسه فى جسم رخو لكان أجهل من موسى وأجهل من قائد جيش ضعيف يضع أساس سور[١] مدينته أو حصنه على أرض رخوة غارقة بالماء وكذلك بقاء شعر الحاجبين ودوامه على حال واحدة إنما جاء من قبل اختياره للمادة» انتهى كلام جالينوس

قال موسى إذا نظر فى هذا الكلام رجل متفلسف عارف بقواعد الشرائع المشهورة فى زماننا تبين له اختلاط هذا الرجل فان هذا الكلام لا ينتظم كله على رأى الشرعيين ولا على رأى المتفلسفين لأن قواعد الرأيين عند جالينوس غير محصلة ولا محررة وإنما يتكلم فى أمور يجهل أصولها كما أبين الآن وذلك أنه نسب لموسى عليه السلام فى هذا الكلام الذى ذكرته[٢] أربعة آراء اما الرأى الواحد من الأربعة (ص ٢٦٦ و) فهو رأى موسى عليه السلام وأما الثلاثة آراء[٣] الباقية فليست من رأى موسى وإنما جالينوس بقلة تحصيله وتحريره لكل ما يتكلم فيه خارجاً[٤] عن الطب ظن أن الآراء الأربعة التى ذكرها رأى واحد، وأقول أيضاً إن ذلك الرأى الواحد الذى هو رأى موسى عليه السلام كما ذكر جالينوس هو فرع تابع لأصل شريعته وقاعدتها وشريعة جده ابراهيم عليهما السلام فلم تضطرب أقواله ولا تناقضت بل تثبت[٥] أصولها وفروعها، وإن هذا الكلام كله الذى ذكره جالينوس هنا عن نفسه وقال إن هذا إيمانه[٦] لا يلزم أصل اعتقاده بل هـذا الذى قاله لازم لاعتقاد غيره فاضطربت أقواله ولا اطردت فروعه على أصوله، والآن أبتدىء بشرح تلك الآراء الأربعة التى نسبها إلى موسى عليه السلام فى هذا الكلام أحدها وهو أولها قوله إن الله أمر شعر الحاجبين أن لا يطول فقبل منه وقال إن هذا رأى موسى فى الأشياء الطبيعية، وإن هذا ليس رأى موسى ولا يأمر الله وينهى عند موسى إلا ذا عقل، والرأى الثانى قوله أن موسى يعتقد

---

[١] فى الأصل : صور — [٢] فى الأصل : ذكره — [٣] كذا فى الأصل — [٤] فى الأصل : خارج — [٥] فى الأصل : سعب — [٦] فى الأصل : اىما مه

(ص ٢٦٦ ظ) أن الأشياء كلها ممكنة عند الله وهذا أيضاً ليس هو رأى موسى بل رأيه[١] ألا[٢] يوصف الله بالقدرة على الممتنعات وإنما جالينوس بتحريفه لم ينتبه لموضع الاختلاف وذلك أن ثم أشياء يقول موسى هى من قبل الممكن وغيره يقول هى من قبل الممتنع وهذا الاختلاف فى تلك الأشياء فرع لازم لاختلاف وقع فى الأصول وجالينوس لا يأبه لهذا ولا يعرفه لكنه يخلط[٣] فقط ، والرأى الثالث قوله أن موسى يعتقد أن الله لو شاء أن يخلق من الرماد فرساً أو ثوراً دفعة خلق ، هذا صحيح أنه رأى موسى وهو فرع لازم لأصل أصله كما سنبين ، والرأى الرابع قوله أن موسى يعتقد أن الله لايختار المادة بالموافقة لكل ما يريد وجوده على صفة ما مثل ما ذكر من اختيار جسم غضروفى تحت الأشفار وموسى عليه السلام لا يخالف فى هذا ومثله صرح موسى عليه السلام أن الله لا يفعل شيئاً عبثاً ولا كيف اتفق بل كل ما خلق حسناً جداً خلقه بعدل وتقسيط كما بينت فيما تكلمت به فى (ص ٢٦٧ و) أصول الدين فعلم من هذه الجملة بالضرورة أن العين إنما ثقبت منها الطبقة العنبية للإبصار فان العظام إنما صلبت وجففت ليصح الاعتماد عليها وكذلك كل ما فى أجسام الحيوان بل كل ما فى الوجود كما قال الأنبياء أتباع موسى عليه السلام إن كل ما خلق الله بحكمة صنعه وكأن جالينوس فهم هذه الواحدة من رأى موسى وهى كون الشىء دفعة على غير المجرى الطبيعى كانقلاب العصا ثعباناً[٤] والتراب قملاً[٥] وكذلك يمكن عنده أن يصير الرماد فرساً أو ثوراً دفعة وهذا صحيح وهو رأى موسى عليه السلام وهذه كلها فروع لازمة لأصل يعتقده موسى عليه السلام وهو أن العالم محدث لأن معنى حدوث العالم هو أن الله تعالى هو القديم الأزلى وحده لا غيره معه وأنه أحدث العالم بعد عدم محض وأوجد هذه السماء وكل ما فيها وأوجد المادة الأولى دون السماء وكون منها ماء وهواء وأرضاً[٦] وناراً[٦] وطبع هذا الفلك على هذه الأدوار المختلفة كما شاء وطبع

---

[١] فى الأصل : رابته — [٢] فى الأصل : لا — [٣] فى الأصل : يخبط — [٤] فى الأصل : ثعبان — [٥] فى الأصل : قمل — [٦-٦] فى الأصل : وأرض ونار

هذه الاسطقسات وكل ما تركب منها على هذه الطبائع التى نشاهدها إذ هو معطيها الصور التى بها صارت (ص ٢٦٧ ظ) لها طبيعة ، هذا هو أصل مذهب موسى عليه السلام ، وإذا كانت المادة الأولى عنده أوجدت بعد العدم وطبعت على ما طبعت فيجوز أن يعدمها الله موجدها بعد أن أوجدها وكذلك يجوز أن يغير طبيعتها وطبيعة كل شىء تركب منها ويجعل لها طبيعة غير هذه المستقرة دفعة كما أوجدها دفعة فكذلك كل ما فى طبيعة الكون والفساد تغيره[١] عما هو عليه عند موسى عليه السلام من باب الممكن الذى يوصف الله بالقدرة عليه ويتعلق به المشيئة : إن شاء الله تعالى إبقاء هذا العالم على ما هو عليه لدهر الداهرين وأبد الآبدين أبقاه وإن شاء أن يعدم الكل ولا يبقى سواه تعالى فعل وهو القادر على ذلك وإن شاء أن يبقيه على طبيعته فى جميع جزئياته ويغير كوناً[٢] ما من جزئيات الكون عن مجرى طبيعته فعل ، المعجزات كلها من هذا القبيل هى ولذلك تكون مشاهدة المعجزة الواحدة عند من شاهدها برهاناً قطعياً على حدث العالم أعنى بالمعجزة هاهنا ما بان فيه كونه على غير طبيعة الكون المعتادة دائماً وهو نوعان[٣] إما أن يتكون الشىء الذى شأنه أن يتكون على تدريجات مخصوصة وبأحوال مخصوصة (ص ٢٦٨ و) دائماً على غير تلك الأحوال المعتادة بل ينقلب دفعة كانقلاب العصا ثعباناً[٤] والتراب قملاً[٥] والماء دماً[٦] والهواء ناراً[٧] واليد الكريمة المقدسة بيضاء وكان جميع ذلك دفعة وإما أن يحدث ما ليس فى طبيعة هذا الوجود المستقر أن يتكون فيه مثل ذلك الحادث أصلاً كالمن الذى كان من الصلابة فى حين أن نطحن ونخبز منه خبزاً وإذا حميت عليه الشمس ذاب وسال وسائر مانصت التوراة فى المن من المعجزات ، كل هذه وأشباهها من باب الممكن إذ العالم[٨] كان وجوده على ما أوجد بامكان ، وأما على رأى من يقول بقدم العالم فكل هذه الممكنات عندنا

---

(١) فى الأصل : فغيره — (٢) فى الأصل : كون — (٣) فى الأصل : نوعين — (٤) فى الأصل : ثعبان — (٥) فى الأصل : قمل — (٦) فى الأصل : دم — (٧) فى الأصل : نار — (٨) فى الأصل : والعالم

هى عنده ممتنعة وذلك أن معتقد القدم يقول إن هذا العالم بجملته هو فاعله أى علة وجوده وهذا العالم على ما هو عليه لزم عن وجود البارىء كلزوم المعلول للعلة التى لم تفارقها قط يعنى كلزوم النهار عن طلوع الشمس أو لزوم الظل عن القائم وما أشبه ذلك ، فصاحب هذا الرأى يقول إن الحركة غير كائنة ولا فاسدة فلذلك السماء عنده قديمة والمادة الأولى غير كائنة ولا (ص ٢٦٨ ظ) فاسدة ولم تزل ولا تزال أبداً هكذا على هذه الطبيعة وكل ما يخالف هذه طبيعة الكون والفساد فهو ممتنع عنده فلذلك فليس من الممكن عنده أن يتكون دفعة ما ليس فى طبيعته أن يتكون دفعة ولا أن يتكون ما ليس فى طبيعة هذه المادة أن يتكون ولا يتغير حالة من حالات الوجود العلوى والسفلى عما هى عليه . وبين هو عند من يفهم ما يلزم عن الآراء أن القائل بقدم العالم[1] على هذا النحو ليس لله عنده مشيئة حادثة ولا اختيار ولا فى الوجود ممكن تتعلق به قدرته وإرادته حتى أنه مثلاً لا يقدر أن يأتينا بمطر يوماً[2] ما أو يمنعه يوماً[3] ما بحسب إرادته[4] إذ نزول المطر فى هذه الطبيعة المستقرة تابع لتهيىء الأبخرة والهواء الموجبين له أو المانعين[5] منه وكل ذلك تابع[6] لتهيىء المادة التى لا فعل لله فيها أعنى أن كل ما يعتاص فى المادة فلا يقدر أن يسهله وما يمتنع فى أكوانها لا يقدر أن يوجده إذ ليست المادة كونت بل هكذا وجودها اللازم لها دهر الداهرين وأبد الآبدين ، فقد بان إن[7] شاء[7] الله لك ما يلزم من (ص ٢٦٩ و) الآراء لمن يعتقد قدم العالم وما يلزم لمن يعتقد حدوث العالم . وهذا جالينوس المنحرف الغير محصل[8] الجاهل لأكثر ما يتكلم فيه خارجاً عن صناعة الطب يقول ويصرح مرات أنه شكاك فى هذه ، قاعدة حدث العالم ، ولا يعلم هل هو قديم أو محدث فيا ليت شعرى كيف هو شكاك فى هذا الأصل وطرد قوله كله هنا فى كلامه فى شعر الأشفار والحاجبين على أصل قدم العالم ولذلك يقول إن كل ما هو معتاص فى المادة فغير ممكن ولا يوصف الله بالقدرة

---

[1] فى الأصل : العامل — [2] فى الأصل : يوم — [3] فى الأصل : يوم — [4] فى الأصل : اراده — [5] فى الأصل : المتابعين — [6] فى الأصل : بالغ — [7–7] ناقص من الأصل — [8] كذا فى الأصل

عليه ولو شاء ذلك ألف ألف مرة وقال إن ليس المشيئة كافية إلا أن توافق المادة وقال إن الله مبدأ خلق كل مخلوق كما قال موسى وزيادة المبدأ الذى من قبل المادة التى منها خلق ، هذا نص جالينوس فهو إذاً يعتقد قدم المادة كقدم الله وأنهما مبدآن لخلق كل ماخلق وهذا هو القول بقدم العالم الذى يعتقد جالينوس أن الأمر فى ذلك مشكوك فيه فلذلك كان يلزمه أن يشك أيضاً هل كون الفرس من الرماد دفعة ممكن كما يقول موسى عليه السلام أو ممتنع كما يقول من يبت القضية (ص ٢٦٩ ظ) بقدم العالم فكونه شك فى الأصل وبت القضية فى الفرع دليل على جهله بلزوم هذا الفرع لذلك الأصل ، وكذلك قوله أن من الأشياء أشياء فى أنفسها غير ممكنة عند الله هو القول بقدم المادة ، وأعجب الأمور قوله « لما علم الله أن شعر الحاجبين الأصلح له أن لا يطول » وقوله « إنما يشاء الله أن تكون الأشياء الممكنة ومن الممكنة لا يختار إلا أجودها » يا ليت شعرى هذا العلم والمشيئة والاختيار الذى يوصف بها الله عنده وكون فى الوجود أمور[1] ممكنة عند الله : على أى القاعدتين بنى قوله هذا وبت الحكم فيه على رأى القدم أو على رأى حدث العالم ,وقد بينت لك أن على رأى اعتقاد قدم العالم ليس يبقى لله لا مشيئة ولا اختيار ولا ثم فى الموجودات ممكن يمكنه أن يختاره أو يحدثه وإنما يصح ما قاله من[2] هذه الأقاويل على رأى حدث العالم وكون المادة محدثة ، فتأمل كيف يخلط فى كلامه أشياء تلزم عن القول بحدث العالم مع أشياء تلزم عن القول بقدم العالم ويظن الكل اعتقاداً[3] واحداً ورأياً واحداً[3] وهل العالم قديم أو محدث مشكوك فيه عنده وكل ما قال من[4] هذا الكلام المختلط هو بين واضح عنده وهو الإيمان (ص ٢٧٠ و) الخاص وبت القضية فيه فهذا دليل واضح على جهله بأصول ما تكلم فيه وفروعه وقلة تأمله لما يقول وهذا كان غرضنا فى هذا الفصل لاغير ولا تعرضت فى هذا الفصل ولا لرد على من قال بالقدم ولا تشكيك عليه ولا تشنيع إذ قد تقدم لى فى هذه الأغراض عدة أقاويل فى التآليف الشرعية

---

(١) كذا فى الأصل — (٢) فى الأصل : فى — (٣-٣) فى لأصل : اعتقاد واحد ورأى واحد — (٤) فى الأصل : فى

ترجمة عربية قديمة

لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

نشرها وترجم المقالة كلها من نص حديث

أبو العلا عفيفى

تمهيد :

ذهبت الأيام فيما ذهبت به من تراث العرب المجيد بترجمات كثير من الكتب الفلسفية اليونانية ، فلم يبق منها سوى شذرات مبعثرة فى نسخ خطية نعثر عليها ما بين وقت وآخر فى دور الكتب المختلفة . ومن بين هذه الآثار المفقودة الترجمة العربية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ذلك الكتاب الذى لعب دوراً هاماً فى تشكيل العقلية الفلسفية الاسلامية ، وطبعها بطابع يونانى خاص ؛ وهو الكتاب الذى عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد والرازى الطبيب وبهمنيار بن المرزبان وكثير غيرهم من فلاسفة المسلمين كما تشهد بذلك مؤلفاتهم

وأننى قد عثرت فيما عثرت عليه فى مخطوطات دار الكتب المصرية على قطعتين من ترجمة عربية قديمة لهذا الكتاب — أحداهما من « حرف اللام » وهى أطولهما ، والأخرى من « حرف الألف الصغرى » : كما عثرت على شرحين لمقالة اللام هذه — أحداهما للشيخ الرئيس أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالأنصاف[1] ، والأخرى

---

[1] ذكره صاحب كشف الظنون باسم « كتاب الأنصاف والانتصاف » [كشف الظنون ج ١ ص ١٦٠] وأشار اليه ابن سينا نفسه فى كتاب له اسمه المباحثات فى مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة حيث يقول [ص ٦٠] « أنى كنت صنفت كتاباً سميته الأنصاف ، وقسمت العلماء (فيه) قسمين مغربيين ومشرقيين ، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين : حتى اذا

ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوس . والجميع فى مخطوطة قديمة[1] قيمة تحتوى هذه ونفائس أخرى غيرها . فبادرت إلى نشر ما وجدت من مقالة اللام ، وغايتى من ذلك أن أبرز إلى الوجود صورة — مهما كان صغرها وضآلتها — مما وصل إلى العرب من أصول فلسفتهم ، ونموذجاً يتبين للنقاد من خلاله نوع النصوص التى كانت بين أيدى أسلافنا ، ومدى فهمهم لها ودقتهم أو عدم دقتهم فى نقلها إلى لغتهم ، ومقدار مطابقتها للنصوص التى محصها البحث الحديث . وأملى أن تتاح لى الفرصة لنشر القطع الأخرى التى أشرت اليها تحقيقاً للغاية نفسها

ولكى تظهر للقارىء القيمة العلمية الصحيحة لهذه الترجمة القديمة وجدتنى مضطراً إلى أن أضع بإزائها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأ كلها ، نقلتها عن النص الذى نشره باليونانية الأستاذ « رص » W. D. Ross بجامعة اكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ ليتبين للناظر فيهما ما نقله الناقل العربي وما لم ينقله ووجوه الاتفاق والاختلاف بين الترجمتين . وستأتى مناقشة ذلك فى شىء من التفصيل

أما صاحب الترجمة القديمة فلا ذكر له فى المخطوط كما أنه لاذكر لتاريخ المخطوط ذاته ، وربما تعذرت نسبة الترجمة إلى واحد من النقلة دون غيره ، اللهم إلا إذا أخذنا بقول بعض مؤرخى العرب فى ذلك . وحجتنا فى هـذا الموضوع صاحب الفهرست الذى أخذ عنه القفطى وردد قوله كلمة بكلمة . قال الأول « ونقل بشر متى مقالة اللام بتفسير الاسكندر وهى الحادية عشرة[2] من الحروف إلى العربى — ونقل حنين

حق اللداد تقدمت بالانصاف . وكان يشمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص الى آخر أثولوجيا على مافى أثولوجيا من المطعن (يظهر أنه يعنى أثولوجيا أرسطوطاليس) وتكلمت على سهو المفسرين وعملت ذلك فى مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلده . فذهب ذلك فى بعض الهزائم ولم يكن الا نسخة التصنيف »

[1] مخطوط رقم [٦ م] حكمة وفلسفة

[2] هذا على حساب العرب وهى الثانية عشرة على حساب الافرنج

ابن اسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس مقالة اللام أيضاً ، ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، وقد نقلها شملى »[1] . ويقول القفطى[2] « ونقل أبو بشر متى مقالة اللام وهى الحادية عشرة من الحروف إلى العربى ، ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانى ، وفسر ثامسطيوس مقالة اللام أيضاً ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ، ونقلها شملى » . فعبارة كل من ابن النديم والقفطى صريحة فى أن الناقل لمقالة اللام وشرح ثامسطيوس عليها إلى العربية هو بشر بن متى . أما نقل حنين بن إسحق لها فكان إلى السريانية . وأما نقل شملى فلا نتبين من كلامهما إذا ما كان إلى العربية أو السريانية

وقد أشار إلى بشر أيضاً صاحب كشف الظنون[3] وذكره من بين الذين نقلوا كتاب ما بعد الطبيعة فقال « نقله » (أى كتاب ما بعد الطبيعة الذى يسميه هو بالألهيات) اسحق بن حنين ويحيى بن عدى وأسطات للكندى ، وبشر بن متى وحنين بن اسحق فى عدة مقالات . ولكنا لا نستخلص من هذه العبارة الغامضة أى المقالات نقلها بشر وأيها نقلها غيره

فاذا أخذنا بقول ابن النديم والقفطى رجحنا أن الناقل لمقالة اللام هو بشر بن متى ، ونحن أميل إلى هذا الترجيح لسببين : الأول عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدىء حيث تبتدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشرا قد نقل الاثنين إلى العربية . فالمترجح عندنا إذن أن الترجمة التى بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التى أشرنا اليها هما لشخص واحد وهو بشر . السبب الثانى أن بشر بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة وهذا بلا شك ظاهر فى أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر لا عن الأصل اليونانى مباشرة ، بل عن نقل سريانى هو نقل حنين بن اسحق الذى ذكره ابن النديم

---

(١) راجع الفهرست ص ٢٥١ — (٢) تاريخ الحكماء ص ٤١ - ٤٢ — (٣) كشف الظنون ج ٢ ص ٢٦٥

وأما عن الشروح القديمة على مقالة اللام فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحى الأسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ونقلتهما إلى العربية . وقد أشرنا إلى ما قاله ابن النديم فى هذا الصدد فلا داعى لتكراره ، ولكننا نزيد عليه هنا ما ذكره الفارابى فى رسالته « فى الأبانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة »[١] فى قوله « ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب [كتاب ما بعد الطبيعة] على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل إن وجد فلمقالة اللام للأسكندر غير تام ولثامسطيوس تاماً : وأما المقالات الأخر فاما أن لم تشرح ، وأما أن لم تبق إلى زماننا . على أنه قد يظن اذا نظر فى كتب المتأخرين من المشائين أن الأسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام » . فالفارابى لا يشك فى وجود شرح على مقالة اللام لكل من الأسكندر وثامسطيوس وان شك فى وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته . والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الأسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام . ويذكر الأستاذ « رص » هذين الشرحين فى تعليقاته على كتاب ما بعد الطبيعة . أما عن شرح الأسكندر فيقول « إن العلامة فرويدنتال قد نظر فى تعليقات ابن رشد على هذه المقالة ، وهى التعليقات التى وضعها على ما اقتبسه من شرح الأسكندر ، وانتهى إلى أن الشرح الحقيقى للأسكندر هو الذى عرفه ابن رشد واعتمد عليه ، وأنه وصل إلى ابن رشد فى ترجمة عربية منقولا عن ترجمة سريانية . وأما الشرح الذى يعرف فى أوربا اليوم بشرح الأسكندر ، فليس من وضعه ، بل يرجح أنه قد كتب حوالى سنة ٤٥٠ — ٦٠٠ ميلادية[٢] . ويذكر الأستاذ « ستلانا » نفس هذا المعنى معتمداً على أبحاث « فرويدنتال » غير أنه يقول « إن العلامة فرويدنتال قابل ما أورده ابن رشد فى شرح كتاب النفس [هكذا !] بالأصل اليونانى الموجود عندنا فبين أن ما يوجد عندنا من كلام الأسكندر تفسير أصل أنشائه فى منتصف القرن الخامس أو

---

(١) مجموع رسائل الفارابى طبع مصر ص ٤٠ وطبع ألمانيا ص ٣٤

(٢) *Aristotle's Metaphysica*, ed. W. D. Ross. Bk II. P. 347.

السادس للمسيح وأن الأصل هو ما كان موجوداً بيد العرب [1] . وظاهر أن فى العبارة خطأ وقع فيه ناقل محاضرات الأستاذ سنتلانا ، وأن المراد بشرح كتاب النفس هو «شرح مقالة اللام» لأن الكلام فيه

أما عن شرح ثامسطيوس لهذه المقالة فيقول الأستاذ «رص» إن مما يقلل قيمة هذا الشرح أن أصله اليونانى قد ضاع ، وأنه ليس لدينا منه إلا ترجمة عبرية لترجمة عربية » . وقد نشر الترجمة العبرية التى يشير اليها «رص» الأستاذ «لانداور» فى فى جملة الشروح الأرسطاطاليسة التى نشرها سنة ١٩٠٣ تحت اسم «Themistii in Aristoteles Metaphysica Lamda» والظاهر أن تاريخ الترجمة العبرية يرجع إلى حوالى سنة ١٢٠٠ م . والمفروض عند جميع النقاد أن أصلها العربى قد ضاع ، ولكنى عثرت كما ذكرت على مخطوط بدار الكتب المصرية فيه جزء من شرح ثامسطيوس على مقالة اللام [2] ، ربما كان أصل الترجمة العبرية المذكورة : وستظهر لنا الحقيقة عند مقارنة الترجمتين .

هذا وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذى حققه ونشره الأستاذ رص بجامعة اكسفورد فبدت لى عليه الملاحظات الآتية التى سأذكرها تباعاً بحسب الفصول مشيراً إلى نص أكسفورد الذى ترجمته بحرف (ا) وإلى الترجمة القديمة بحرف (ب)

غير أنه يلاحظ أن الترجمة القديمة تحتوى نحو ثلثى مقالة اللام فقط ، وتبتدىء بالفصل السادس الذى يبحث فى أنواع الجواهر . أما الفصول من ١ — ٦ فلم يرد لها ذكر على الإطلاق ؛ ولا ندرى إذا كانت قد ترجمت إلى العربية ثم ضاعت أم اقتصر الناقل على نقل باقى فصول المقالة : أى من ٦ — ١٠ لأنها تحتوى فلسفة أرسطوا الالهية فى أخص صورة لها . أما ترجمتى فهى للمقالة كلها ، وقد نشرتها كاملة ليكون لدى قراء العربية

---

(١) محاضرات سنتلانا فى تاريخ الفلسفة الأسلامية ص ٣١٥ — ٣١٦ (نسخة خطية)

(٢) مخطوط ٦ م حكمة وفلسفة — ومخطوط آخر منسوخ منه رقم ٢١٦ حكمة وفلسفة

ترجمة حديثة تامة لهذه المقالة الهامة ولتمكن النقـاد من المقارنة بين النصين القديم والحديث فيبدو لهم ما نقل الناقل العربى منها وما ترك

مقارنة بين النصين

الفصل السادس وألاحظ عليه ما يأتى

(١) يلتزم الناقل فى (ب) الترجمة الحرفية فى معظم أجزاء الفصل — ويتفق النصان فيه إلى حد كبير

(٢) يقول فى (ب) «ومن جملة هذه الحركة الدورية» فى حين أنها فى (ا) «وليس من هذه متصل إلا الحركة الدورية» وهذا هو مراد أرسطو

(٣) قوله فى (ب) «فلا يكون فائدة فى وجوده» زائد عما ورد فى (ا)

(٤) يقول فى (ب) «وذلك أن الوجود بالقوة يمكن الا يفعل» وهو فى (ا) فان ما فيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل ، وهو الصحيح والأول خطأ فى الترجمة

(٥) يقول فى (ب) «فان وجد شىء آخر أزلى فيجب أن يكون جوهره بالفعل» وليس هذا هو المراد لأن المعنى كما ورد فى (ا) أن الجوهر غير المادى يجب أن يكون أزلياً ، لو كان أى شىء أزلياً ، كما يجب أن يكون ذلك الجوهر فاعلا بالفعل . أما (ب) فيتكلم عن الصفات التى يجب أن يكون عليها أى جوهر آخر لو كان أزلياً

(٦) يقول فى (ب) «وإذا كان الأمر على هذا لم يكن شىء من الموجودات موجوداً» وهذا أقرب إلى الصواب من (ا) الذى يقول «ولو كان الأمر كذلك لكان من الممكن ألا يوجد شىء مما هو موجود : إذ أن مراد أرسطو أن القوة لو تقدمت على الفعل لما وجد شىء من الأشياء

(٧) لم يذكر فى (ب) آراء اللاهوتيين والطبيعيين

(٨) يوجد نقص فى (ب) بعد قوله «صناعة الخشب» ونقص طويل بعد قوله «وفلاطن»

(٩) العبارة «وليس يمكن فى الأمور كلها أن تكون بالقوة» الواردة فى (ب) استنتاج من النص لا ترجمة

(١٠) الفقرة «وانكساعوزس يفترض الخ» الواردة فى (ب) أشبه بالتلخيص منها بالترجمة : وفيها نقص

(١١) قوله «وإذا كان ها هنا شىء يتحرك الخ» فى (ب) لا يلتزم فيه حرفية الترجمة ولكن المعنى الإجمالى متفق مع (ا) وفى هذه الفقرة أيضاً شىء من التصرف فى الوسط كما أن فيها زيادة فى الآخر وهى قوله «أو فيما قلناه كفاية»؟

الفصل السابع

(١) مطلع الفصل مختلف فى النصين

(٢) قوله فى (ب) «ولا فائدة فى إحداث الأمور» إلى قوله «ويبعد على ترتيب» يتفق فى جوهره مع ما ورد فى (ا) مع وجود فوارق طفيفة : وهو بالاجمال أشبه بالشرح منه بالترجمة . وفى هذه الفقرة جملة زائدة لا نظير لها فى (ا) وهى «على مثال البواقى التى هى مشابهة فى الرتبة كالظن والتخيل فان ابتداءهما المظنون والمتخيل» وفيها كذلك بعض النقص

(٣) قوله فى (ب) «والشىء الذى من أجله» إلى قوله «يحرك ما بعده» ترجمة قلقه مضطربة لا تؤدى المعنى الذى يفهم من (ا)

(٤) الفقرة «وهذه الأشياء المتحركة» إلى قوله «من الاضطرار» أقصر فى (ب) عن مثيلتها فى (ا) ولكن فيها المعنى إجمالا — وكذلك الحال فى الجملة التى تليها

(٥) قوله فى (ب) «وبمثل هذا المبدأ» إلى قوله «لأجل ذلك» مختصر إختصاراً مخلا . وفيه نقص يجعل فهم المعنى مستحيلاً

(٦) الفقره « فما ذاته عقل » إلى قوله « هو ذاته » الواردة فى « ب » تعبر عن جزء مما ورد فى (ا) لا عن الكل

(٧) الفقرة « كما نقول إن الله » إلى قوله « لا تنقطع » تلخيص لا ترجمة لما ورد فى (ا)

(٨) قوله « ومن توهم أنه ليس كذلك » إلى قوله « ويكمل » يعبر إجمالا عما ورد فى (ا) وإن اختلف مطلع الفقرة فى النصين

(٩) قوله فى (ب) فقد ظهر مما قيل إلى آخر الفصل يكاد يطابق بالحرف نظيره فى (ا)

ويلاحظ على الفصل الثامن ما يأتى

(١) يتفق أول الفصل فى النصين على وجه التقريب ولكن (ب) يهمل الإشارة إلى نظرية المثل

(٢) يتفق قوله « والحركة الأزلية » إلى قوله فى الطبيعيات فى (ب) تماماً مع ما ورد فى (ا) إلا فى جملة وردت فى الوسط وهى قوله « وهى التى تحرك الجوهر الأول » فانها تفسد معنى الجملة وهذا راجع إلى سقوط فى بعض إجزاء النص الأصلى

(٣) يقول النص (ا) « فان طبيعة الكواكب أزلية » ويقول (ب) « فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية » مستعملا إداة الشرط . والظاهر أن هـذا عن قصد لأن (ب) لا يشير فى آخر الفقرة إلى إزلية الكواكب كما يفعل (ا) لأسباب دينية

(٤) يتفق النصان تماماً فى قوله « فاما أنها جواهر » إلى « قوله نظراً صحيحاً » ما عدا ترجمة كلمة « صحيح » فانها فى (ا) معتدل

(٥) لا ذكر فى (ب) للفقرة الطويلة الخاصة بحركة الكواكب وعدد كراتها ونظريات قاليبوس وأوديكسوس وأرسطو فيها : وقد اكتفي مترجم (ب) بذكر النتيجة التى وصل إليها أرسطو وهى أن عدد كرات الكواكب خمس وخمسون أو سبع وأربعون

(٦) أشارت (ب) إلى عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء غير المتحركة إشارة بسيطة ولم تذكر أدلة أرسطو بالتفصيل كما فعلت (ا)

(٧) تطابق الفقرة «فاما أن العالم واحد» إلى قوله «فالعالم واحد» ما ورد فى (ا) تماماً

(٨) ليس للفقرة الأخيرة من هذا الفصل ذكر فى (ب) وهى الفقرة التى ذكر فيها أرسطو قصص القدماء وأساطيرهم عن «الوهية» الكواكب والعالم الطبيعى : ويظهر أن السبب فى هذا دينى أيضاً كما فعل ذلك من قبل

ويلاحظ على الفصل التاسع ما يأتى

(١) تتفق الفقرة الأولى من هذا الفصل إلى قوله «المعقولات» مع ما ورد فى (ا) اجمالا لا تفصيلا وبها نقص ظاهر فى آخر جزء منها فى (ب)

(٢) لا تفيد الجملة «وهذا يوجد هكذا» إلى قوله «جداً» شيئاً مما ورد فى (ا) بل لا تؤدى معنى على الاطلاق

(٣) كذلك الفقرة «فانه إن كان معقول هذا العقل» إلى قوله «والمعقول واحد» لا تؤدى معنى ما ورد فى (ا) إلا فى صورة إجمالية

(٤) الفقرة من قوله «ويبقى شك» إلى قوله «من الشىء مفرداً» لا تعبر إلا عن جزء مما ورد فى (ا) وفيها يتساءل عن العقل هل هو مركب ؟ فى حين أن السؤال فى (ا) هو عن معقول العقل الالهى وهل هو مركب؟

ويلاحظ على الفصل العاشر ما يأتى

(١) لا يوجد من الفصل العاشر فى (ب) إلا نحو ربع ما جاء فى (ا)

(٢) تتفق الفقرة الأولى من هـذا الفصل فى النصين إلا فى قوله فى (ب) «وأكثر من ذلك يوجد فى الله» فى حين أنها فى (ا) «وأكثر من ذلك يوجد (أى الخير) فى الأخير الذى هو رئيس الجيش»

(٣) يتفق النصان بعد ذلك على وجه التقريب إلى قوله «ما للآخر» . أما

الجملة التى تلى هذا فى (ب) وتبتدىء بقوله «فعله هذا يجرى الأمر فى العالم» فلا نظير لها فى (ا) ولا يمكن استخلاص معنى عام منها مما يدل على سقوط جزء كبير من الأصل

(٤) لم يذكر فى (ب) شىء عن نظريات الفلاسفة فى وجود الأشياء عن الاضداد وهى النظريات التى عددها أرسطو ونقدها بأسباب كما هو وارد فى (ا)

من هذه المقابلة السريعة التى لم تتناول سوى الصورة العامة للنصين السابقين يظهر للقارىء أن الفرق ليس بالهين ولا بالقليل بين النص الذى بين أيدينا اليوم والنص الذى نقله الناقل العربى ، كما يتبين فى كل وضوح مدى فهم الناقل العربى لآراء أرسطو فيما بعد الطبيعة ومدى تصرفه فى النقل بالحذف والإضافة والتحوير والتبديل : فهو ينقل ما بدا له أن ينقله ، ويترك ما بدا له أن يتركه ؛ فيغفل فقرة أو فقرات طويلة لأنها تعالج مسائل فلكية أو رياضية عويصة ليس لها اتصال مباشر بما بعد الطبيعة ، ويغفل أخرى لأنها تمس من قرب أو من بعد عقيدة من عقائده الدينية ، أو يتصرف فيها بنوع آخر من أنواع التصرف لأسباب أخرى . والمشهور المعروف عن النقلة الإسلاميين أن نقلهم للعلوم المنطقية والطبيعة كان أكثر دقة وضبطاً من نقلهم لعلوم الأخلاق وما بعد الطبيعة . أما هذه فكثيراً ما تطرق إلى نقلهم لها الغموض والتحريف وهذا الوصف أصدق ما يكون فى هذه القطعة القصيرة التى ننشرها

وهناك مسألة أخرى نلاحظها على أسلوب المترجم وهى أنه لم يعن بعبارته وأسلوبه فى ترجمته عنايته بوضع العبارات الفنية والألفاظ الاصطلاحية ؛ فجاءت ترجمته فى أكثر من موضع قلقله ركيكة سقيمة الأسلوب وإن عبرت عن المعنى المراد وجاء بمصطلحات عربية موفقة ترادف مصطلحات أرسطو تماماً

ترجمة نص اكسفورد

١ — إن موضوع بحثنا هو الجوهر ، لأن المبادىء والعلل التى نطلبها إنما هى هذه الجواهر : لأن العالم لو كان من طبيعته أن يكون « كلا » لكان الجوهر أول جزء فيه ؛ ولو كان ملتئما بفضل وجود أشياء متتابعة فيه [١] ، لكان الجوهر — على هذا الرأى أيضاً — أولها ، ثم يعقبه الكيف ثم الكم ، وفى هذه الحالة لا يكون هذان الأخيران جوهرا بالمعنى الصحيح ، بل صفات وحركات له ، وإلا كان حتى اللا أبيض واللا مستقيم وجودين ، فأننا نحمل عليهما الوجود فى مثل قولنا « اللا أبيض موجود » . أصف إلى هذا أنه لا مقولة غير الجوهر توجد مفارقة

ولقد عرف الفلاسفة الأولون للجوهر أوليته ، فان الجوهر هو الذى بحثوا عن مبادئه وعناصره وعلله . أما الفلاسفة اليوم [٢] فيميلون إلى وضع « الكليات » فى عداد الجواهر [لأن الأجناس جواهر ، وهم يميلون إلى اعتبارها مبادىء وجواهر لأن طبيعة بحثهم عقلية] . أما الفلاسفة الأقدمون فقد عدوا الأشياء الجزئية جواهر ، وذلك مثل النار والتراب ، لا الشىء الذى يشتركان فيه وهو الجسم

يوجد ثلاثة أنواع من الجوهر : الأول محسوس [وهذا منه نوع أزلى [٣] ، وآخر فاسد مثل النبات والحيوان ، ويسلم جميع الناس بوجوده] وهو الذى يجب أن ندرك عناصره سواء أكانت واحدة أم كثيرة . والثانى غير متحرك : وهو الذى يقول فيه بعض الفلاسفة إنه يمكن أن يوجد مفارقاً : ويقسمه البعض الآخر إلى قسمين ، ويعتبر البعض الصور وموضوعات العلم الرياضى شيئاً واحداً ، فى حين أن البعض

---

(١) فى الحالة الأولى يكون العالم « كلا » مركباً من هيولى وصورة ويكون الجوهر (الصورة) أول عنصر فيه . أما اذا أعتبر العالم مؤلفاً من المقولات مرتبة على التوالى ، وهو الفرض الثانى ، فيكون الجوهر أولها ، ثم يأتى بعده الكيف ثم الكم الخ

(٢) يعنى بهم الأفلاطونيين

(٣) يعنى جوهر الأفلاك ، ولكن أزلية جوهر الأفلاك لا يقول بها جميع الفلاسفة

الآخر يذكر من هذين النوعين موضوعات الرياضة وحدها[١] أما النوعان الأولان من الجوهر فهما موضوع العلم الطبيعي (لأنهما يقتضيان الحركة) وأما الثالث فيبحث عنه فى علم آخر إذا لم يوجد مبدأ مشترك بينه وبين النوعين الآخرين

والجوهر المحسوس متغير : فاذا صدر التغير عن المتقابلات وعن الوسائط — وليس عن كل المتقابلات (لأن الصوت يوصف بأنه غير أبيض ومع ذلك لا يتغير إلى الأبيض) بل عن الضد ، فأنه لابد من وجود شىء يتغير إلى الحالة المضادة لأن الأضداد نفسها لا تتغير

٢ — أضف إلى هذا أن شيئاً ما يستمر فى الوجود ، والضد لا يستمر . وإذن فلا بد من وجود شىء ثالث غير الأضداد — أعنى الهيولى . ولما كانت الحركة أربعة أنواع : لأنها أما تغير من جهة الهوية أو من جهة الكيف أو الكم أو المكان : والتغير من جهة الهوية هو الكون والفساد ، ومن جهة الكم هو الزيادة والنقص ، ومن جهة الكيف هو التحول ، ومن جهة المكان هو الحركة — كانت التغيرات من حالات معينة إلى حالات أخرى مضادة لها فى جهة من هذه الجهات المختلفة : ولابد أن تقبل الهيولى التى يحدث فيها التغير الحالتين

ولما كان لكل شىء موجود معنيان، كان من الضرورى أن نقول إن الشىء يتغير من شىء هو بالقوة إلى شىء هو بالفعل : من أبيض بالقوة مثلاً إلى أبيض بالفعل ؛ وكذلك الحال فى الزيادة والنقص . وإذن فليس فى الامكان أن يصير الشىء كذا عن شىء آخر ليس بكذا فحسب ، بل إن الأشياء جميعها توجد عن شىء موجود — أى موجود بالقوة لا بالفعل ، وهذا هو «الواحد» الذى أشار اليه «أنكساغوراس» ؛ لأنه بدلاً من القول بأن الأشياء كلها كانت معاً[٢] أو القول بالمزيج الذى تكلم عنه

---

[١] ويظهر أن هذه المذاهب الثلاثة هى مذهب أفلاطون ومذهب زينوقراط ومذهب سفيوسيفاس على التوالى

[٢] وهو قول انكساغوراس

إنبادقليس وانكسمندر أو القول بنظرية ديموقريط ، نرى أن الأفضل أن نقول « إن الأشياء كانت كلها معاً بالقوة لا بالفعل . » ومنه نستنتج أن هؤلاء الفلاسفة قد أدركوا الهيولى إدراكاً ما . فالأشياء التى تتغير لها هيولى ولكن هيولاها مختلفة . ومن بين الأشياء الأزلية تلك التى لا تتكون ولكنها تتحرك فى المكان ، وهذه لها هيولى — لا هيولى تخضع للتكون ، بل تخضع للحركة من مكان إلى آخر

وللانسان أن يسأل « من أى نوع من العدم يأتى التكون؟ فإن العدم له ثلاثة معان [1] . فإذا كان واحد من الأشياء العدمية إذن موجوداً بالقوة ، فإن وجوده ليس بسبب أن فيه القوة على أن يكون أى شىء ، أو كل شىء ؛ فإن الأشياء المتغايرة تكون عن الأشياء المتغايره . كما أننا لا نقنع بالقول بأن « الأشياء كلها كانت معاً » فإنها تختلف فى هيولاها ، وإلا فلم وجدت أشياء لا نهاية لعددها ولم يوجد شىء واحد ؟ فإن العقل واحد ، ولو كانت الهيولى واحدة أيضاً لكان من الضرورى أن تكون الهيولى بالفعل ما كانت عليه بالقوة . فالعلل والمبادىء إذن ثلاثة : إثنان منها ضدان ، أحدهما الماهية والصورة والآخر العدم : أما الثالث فهو الهيولى

٣ — ليلاحظ بعد ذلك أن الهيولى والصورة غير كائنين — أعنى الهيولى والصورة الأخيرتين . فإن كل ما يتغير هو شىء يتغير بشىء وإلى شىء . وذلك الذى به يتغير الشىء هو المحرك المباشر ، والذى يتغير هو الهيولى ، والذى إليه تتغير هو الصورة . ويذهب الأمر إلى غير النهاية لو أن البرنز لم يصر مستديراً فحسب ، بل صار المستدير أو البرنز أيضاً [شيئاً آخر] ، ولذلك وجب أن نضع حداً

وليلاحظ أيضاً أن كل جوهر يوجد عن شىء يشترك معه فى الاسم [الأجسام الطبيعية والأشياء الأخرى كلاهما فى منزلة الجواهر] . والأشياء أما أن يكون وجودها

---

(١) يظهر أنه يعنى العدم المقابل للوجود وللباطل وللقوة : مثال الاول « اللا أنسان » ومثال الثانى القضية الكاذبة ومثال الثالث اللا انسان بالفعل الذى هو انسان بالقوة . ويصرح أرسطو فى مكان آخر أن العدم الذى عنه يصدر الوجود هو النوع الثالث

عن الفن أو عن الطبيعة أو على سبيل الاتفاق أو من تلقاء أنفسها . فالفن مبدأ للحركة قائم بشئ غير الشيء المتحرك ، والطبيعة مبدأ فى الشيء ذاته (فإن الانسان يلد الانسان) والعلتان الاخريان هما عدم هاتين العلتين

للجوهر ثلاثة أضرب : المادة وهى الجزئى المشار إليه فى الظاهر (فان الأشياء التى توصف بالمماسة لا بالوحدة التركيبية هى مادة وجوهر ، وذلك مثل النار واللحم والرأس ، فهذه كلها مادة . والمادة الأخيرة هى مادة الشيء الذى يصدق عليه اسم الجوهر بالمعنى الكامل . [ثانياً] الطبيعة[1] التى هى شيء مشار إليه ، أو الحالة الإيجابية التى يقع عليها التغير . ثالثاً : الجوهر الجزئى المؤلف من هذين الاثنين مثل سقراط وكالياس . وفى بعض الحالات لا توجد الصورة الشخصية مفارقة للجوهر المركب[2] : فصورة البيت مثلا لا توجد مفارقة للبيت إلا على معنى أن [صورة] فن البناء توجد مفارقة (كما أن هذه الصور لا تكون ولا تفسد ؛ ولكن [صورة] البيت مجرداً عن مادته ، وكذلك الصحة ، وكل الصور الفنية توجد ولا توجد بمعنى آخر) . ولكن إذا وجدت الصورة مفارقة للشيء المحسوس فان ذلك لا يكون إلا فى الأجسام الطبيعية . ولذلك لم يكن أفلاطون بعيداً عن الصواب عند ما قال إنه توجد صور بعدد أنواع الأشياء الطبيعية (على افتراض وجود صور متمايزة عن الأشياء الموجودة فى هذا العالم)

وللعلل الفاعلة وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها ، ففى حالة الرجل صحيح البدن توجد الصحة ، وشكل كرة البرنز يوجد فى الوقت نفسه الذى توجد فيه كرة البرنز (ولكننا يجب أن ننظر فيما إذا كانت أية صورة تبقى بعد الشيء الذى هى صورة له ، فانه لا يوجد ما يمنع من ذلك فى بعض الأحوال : بل ربما كانت النفس من هذا النوع — لا كل النفس ، بل العقل ، فانه يظهر أنه ليس من الممكن أن تبقى النفس بتمامها)

---

(١) يقصد بالطبيعة هنا الصورة — (٢) وذلك فى الأجسام الصناعية

قد ظهر إذن أنه لا ضرورة — على هذا الأساس على الأقل — لوجود المثل ، فان الإنسان يلد الإنسان ، ولكل ابن أب خاص . وكذلك الحال فى الصناعات ، فان صناعة الطب هى العلة الصورية للصحة

٤ — إن العلل والمبادىء للأشياء المختلفة ، هى أيضاً بمعنى من معانيها مختلفة ، ولكنها بمعنى آخر — إذا تكلمنا على وجه العموم وعلى وجه التمثيل — واحدة فى الجميع . فان للإنسان أن يسأل عما إذا كانت المبادىء والعناصر متغايرة أو واحدة بالنسبة للجواهر والأشياء المتضايفة ؟ وهل هى كذلك فى كل واحدة من المقولات ؟ ولكن من التناقض أن يقال إنها واحدة فى الجميع ؛ فانه فى هذه الحالة تصدر الإضافات والجواهر عن مبادىء واحدة ؛ وإذا كان كذلك فما هو ذلك المبدأ المشترك ؟ لأنه أولاً (ا) لا يوجد جنس مشترك بين الجوهر والمقولات الأخرى متمايز عنهما — أعنى [المقولات] التى تقع محمولات — بل العنصر متقدم على الأشياء التى هو عنصر لها . (ب) وليس الجوهر عنصراً فى الإضافات ؛ كما أنه لا واحد من الإضافات عنصر[1] : أضف إلى ذلك أنه كيف يمكن أن يكون للأشياء كلها عناصر واحدة ؟ إنه لا واحد من العناصر يمكن أن يكون هو المركب المؤلف من عناصر : إن ا أو ب مثلا لا يمكن أن تكون هى المجموع ا ب (وإذن فلا واحد من المعقولات مثل الوجود أو الواحد بعنصر[2] ، فان هذه تحمل على كل واحد من المركبات أيضاً) . ويلزم منه أنه لا واحد من العناصر يقال فيه إنه أما جوهر أو إضافة ، بل لا بد أن يكون واحداً منهما

فليس للأشياء جميعها إذن عناصر واحدة . أو نقول — كما هى عادتنا فى التعبير — إن لها [عناصر واحدة] بمعنى وليس لها بمعنى آخر ؛ فان عناصر الأجسام المحسوسة مثلا قد تكون من حيث صورتها «الحار» وتكون بمعنى آخر «البارد» الذى هو العدم ؛ ومن

---

(١) أى عنصر للجوهر — (٢) أى عنصر مشترك

حيث هى هيولى تكون الشىء الذى له من ذاته وله بالقوة هاتان الصفتان[١] . وتطلق الجواهر على هذين كما تطلق على الأشياء التى تتركب منها ، أى الأشياء التى هما علل لها ، أو أى شىء ينشأ عن الحار والبارد مثل اللحم والعظم فان الناتج يجب أن يكون مغايرا للعناصر [التى يتركب منها] . تتركب الأشياء إذن من عناصر ومبادىء متماثلة (ولو أنها مختلفة فى الأشياء باختلاف أنواعها) . ولكن الأشياء ليس لها كلها عناصر واحدة بهذا المعنى ، بل على سبيل التمثيل فحسب . ومعنى هذا أن لنا أن نقول أنه يوجد ثلاثة مبادىء هى الصورة والعدم والهيولى ، ولكن كل واحد من هذه مختلف باختلاف النوع ؛ فهى فى اللون مثلا البياض والسواد والسطح ، وفى النهار والليل هى النور والظلمة والهواء

ولما لم تكن العناصر الموجودة فى الشىء هى وحدها العلل ، بل يوجد شىء آخر خارجى — أعنى العلة الفاعلة ، كان من الواضح أن المبدأ والعنصر فى حين أنهما مختلفان ، هما علتان ، وأن المبدأ ينقسم إلى هذين النوعين[٢] وأن ما يحدث الحركة والسكون إنما هو مبدأ وجوهر . وإذن يوجد على سبيل التمثيل ثلاثة عناصر وأربع علل ومبادىء . إلا أن العناصر مختلفة فى الأشياء المختلفة ، والعلة الفاعلة القريبة مختلفة فى الأشياء المختلفة ، فالعلة الفاعلة فى الصحة والمرض والجسم هى صناعة الطب ، والعلة الفاعلة فى صورة البناء ، وفى الآجر وعدم النظام الذى هو من نوع خاص ، هى فن البناء . ولما كانت العلة الفاعلة فى حالة الأشياء الطبيعية هى — بالنسبة إلى الإنسان مثلاً إنسان ، وبالنسبة إلى الأشياء التى هى من نتاج العقل هى الصورة أو ضدها . [لما كان الأمر كذلك] كانت العلل ثلاثاً فقط بمعنى وأربعاً بمعنى آخر ، لأن

---

[١] يريد أن كل جسم محسوس له بالشركة مع غيره ثلاثة أشياء صورة (مثل الحرارة) وعدم (مثل البرودة) وهيولى . وبهذا المعنى يقال ان العناصر فى جميع الأجسام واحدة لأن فى كل منها صورة وهيولى وعدماً ، ولكنها تختلف فى الأشياء باختلاف أنواعها

[٢] أى المبادىء التى هى عناصر والمبادىء التى ليست عناصر

صناعة الطب بمعنى من معانيها هى الصحة ؛ وفن البناء هو صورة البيت والإنسان يلد الانسان [١] . ولكن بالاضافة إلى هذه يوجد ما هو علة فاعلة لجميع الأشياء من حيث ما هو أول جميع الأشياء

٥ — يمكن لبعض الأشياء أن توجد مفارقة ، والبعض الآخر لا يمكنه ذلك : والنوع الأول هو الجواهر . ومن هنا كانت علل الأشياء كلها متماثلة ، لأنه بدون الجوهر لا يمكن أن يوجد تغير أو حركة . وربما كانت هذه العلل النفس والجسم ، أو العقل والشهوة والجسم

ولكن من ناحية أخرى لجميع الأشياء مبادىء واحدة على سبيل التمثيل ، أعنى [مبدأى] القوة والفعل ، إلا أن هذين ليسا مختلفين باختلاف الأشياء فحسب ، ولكنهما أيضاً يقالان على الأشياء بطرق مختلفة ؛ لأن الشىء الواحد يكون فى بعض الحالات بالفعل فى وقت وبالقوة فى وقت آخر ، كما هو الحال فى الخمر واللحم والانسان . وهذان المبدآن يدخلان تحت العلل الآنفة الذكر [٢] لأن الصورة توجد بالفعل ، لو أمكن وجودها مفارقة ، وكذلك يوجد بالفعل المركب من الصورة والهيولى ، وكذلك العدم مثل الظلام والمرض . أما الهيولى فتوجد بالقوة ، لأنها هى الشىء الذى يمكن أن يوجد فيه الصورة أو عدمها . إلا أن الفرق بين الفعل والقوة يقال بطريقة أخرى على حالات لا تكون فيها هيولى العلة هى هيولى المعلول : ففى بعض هذه الحالات لا تكون الصورة واحدة بل مختلفة . مثال ذلك أن علة الانسان هى [ا] العناصر التى فى الانسان (أعنى النار والتراب اللذين هما الهيولى والصورة النوعية) ، ثم [ب] شىء آخر خارج عن الأب ، ثم [ج] إلى جانب هذين الشمس ومدارها المائل ، وهما ليسا هيولى للانسان ولا صورة ولا عدماً له ، ولا هما من نوع الانسان ، بل علتان محركتان

---

(١) يعنى بهذا أن العلة الفاعلة هى العلة الصورية

(٢) أى أنهما متصلان بالعلل الأربع التى ذكرها وهى الصورة والهيولى والجسم والعدم

ثم إن بعض العلل يمكن التعبير عنه بألفاظ كلية ، وبعضها لايمكن . فالعلل القريبة لجميع الأشياء هى الجزئى الذى هو قريب بالفعل ، وآخر هو قريب بالقوة[١] . أما العلل الكلية التى أشرنا اليها فلا وجود لها ، فان الفرد هو علة إيجاد الافراد ؛ لأنه فى حين أن الانسان هو علة وجود الانسان عامة ، ليس للانسان الكلى وجود . فبليوس هو علة وجود أخيليس — وأبوك علة وجودك ، والجزئى الخاص ب علة وجود الجزئى الآخر الخاص ب ا ، ولو أن ب بمعناها الكلى هى علة وجود ب ا إذا أخذت من غير تحديد

فاذا كانت علل الجواهر[٢] هى علل للأشياء جميعها — فان الأشياء المختلفة لها علل وعناصر مختلفة كما بينا — فعلل الأشياء التى ليست من نوع واحد كعلل الألوان والأصوات ، وكعلل الجواهر والكيفيات ، مختلفة إلا على معنى أنها متماثلة[٣] . كما أن علل الأشياء التى من نوع واحد مختلفة ، ليس فى النوع ، بل بمعنى أن علل الجزئيات المختلفة مختلفة . فعلتك المادية والصورية والفاعلة تختلف عن عللى فى حين أنها متماثلة فى تعريفها العام . وإذا سألنا ما هى مبادىء وعناصر[٤] الجواهر والأضافات والكيفيات ؛ هل هى متماثلة أم مختلفة ؟ كان من الواضح أننا إذا أطلقنا أسماء العلل على حالات كثيرة فانها فى كل [معلول] متماثلة . أما إذا كانت معانيها مختلفة . فان العلل لاتكون متماثلة بل مختلفة . إلا أن علل الكل متماثلة فى المعانى الآتية : فهى متماثلة أولاً بمعنى أن الهيولى والصورة والعدم والعلة المحركة علل مشتركة بين جميع

---

(١) فالعلة القريبة للطفل مثلا هى الأب (الذى هو العلة الفاعلة والصورية فى رأى أرسطو) وماء الأم هو العلة المادية

(٢) أى العلل التى هى جواهر لا بمعنى الاضافة

(٣) أى الا اذا روعى أنها عامة فى جميع الأشياء ، واشتركت فى تعريف واحد فتشابه بعضها بعضاً من أجل ذلك . بهذا المعنى يقال انها واحدة أو متماثلة . فعلل جميع الأشياء هى الهيولى والصورة والعدم والفاعل أو المحرك فهى واحدة بهذا المعنى وان اختلفت فى الأنواع

(٤) يقصد بالاثنين العلل

الأشياء ؛ ثانياً أن علل الجوهر يمكن أن نعتبرها عللاً للأشياء كلها بمعنى أنه إذا كانت الجواهر فاسدة كانت جميع الأشياء فاسدة ؛ ثالثاً بمعنى أن ما هو أول من حيث كال وجوده هو علة جميع الأشياء[1] . ولكن بمعنى آخر توجد علل أولى[2] مختلفة ، وهى الأضداد التى لا يعبر عنها بأسماء الأنواع ولا بالأسماء غير المحدودة [التى هى أعم من أسماء الأنواع][3] . أضف إلى ذلك أن هيولى الأشياء المختلفة مختلفة . وإلى هنا نكون قد ذكرنا ما هى مبادىء الأشياء المحسوسة وكم عددها وبأى معنى هى متماثلة وبأى معنى هى متغايرة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
٦ — ومن حيث إنه يوجد ثلاثة أنواع من الجواهر — اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك فيتعين علينا أن نقول عن هذا الأخير إن من الضرورى أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك . فأن الجوهر متقدم على سائر الأشياء الموجودة ، ولو كانت الجواهر كلها فاسدة لكانت جميع الأشياء فاسدة . غير أنه يستحيل أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة (بل لابد	٦ — [و ١٩٣ ب] ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك ، فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ؛ فان الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فان كانت الجواهر فاسدة فالأمور كلها تكون فاسدة ؛ إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذاك أنها دائمة ؛ ولا

(١) يشير الى المحرك الأول

(٢) أولى هنا معناها قريبة لا قصوى

(٣) لا يقصد بالاضداد هنا الاضداد التى يعبر عنها باسماء نوعية كالأبيض والأسود الموجودين فى الجنس الذى هو اللون — ولا الاضداد التى هى أوسع من هذه وهى الصورة والعدم (بمعناها العام) وهما الضدان الموجودان فى جميع الأشياء المحسوسة ، بل يقصد الصورة والعدم الجزئيين اللذين يختلفان باختلاف كل جزئى — وهما العلتان القريبتان لكل موجود جزئى

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة

أن تكون قد وجدت على الدوام) ، أو أن يكون الزمان كذلك ؛ فإنه لو لم يكن الزمان لما كان قبل ولا بعد . فالحركة إذن يجب أن تكون متصلة بنفس المعنى الذى به الزمان متصل : لأن الزمان إما أنه هو الحركة أو صفة للحركة . وليس من الحركات حركة متصلة إلا الحركة المكانية ؛ وليس من هذه متصل إلا الحركة الدورية

غير أنه إذا وجد شيء فيه القوة على تحريك الأشياء أو الفعل فيها وهو لا يفعل ، كان من الضرورى ألا توجد الحركة . فإن ما فيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل . وإذن فلا فائدة حتى فى فرض جواهر أزلية كما فعل أصحاب الصور إلا إذا كان فيها مبدأ ما به تحدث الحركة . لا ! ليس فى هذا كفاية ؛ ولا فى فرض جوهر آخر إلى جانب الصور ، فانه إن لم يفعل لم توجد حركة . ولا يكون كافياً أيضاً إن فعل وكان جوهره بالقوة ، لأنه لا توجد إذن حركة أزلية ؛ إذ ما بالقوة

الزمان أيضاً : فانه ليس يمكن أن يوجد متقدم ومتأخر إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان ، فان الزمان إما أن يكون هو الحركة أو انفعال لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه الحركة الدورية

فان وجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة ، ويكون فى الشيء قوة وهو لا يفعل : فلا يكون فائدة فى وجوده . كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية كما فرض أصحاب الصور . فان فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة فليس فى هذا كفاية . ولا أن كان آخر عن[1] الصور ؛ فانه إن لم يفعل لم يوجد حركة ، ولا أيضاً إن فعل — مع كون جوهره بالقوة — توجد حركة أزلية . وذلك أن الموجود بالقوة يمكن ألا يفعل ، فيجب أن يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا : ويجب أن تكون هذه الجواهر من

(١) لعلها غير لأن عن لا معنى لها

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

قد لا يكون بالفعل . فلا بد إذن من وجود مبدأ مثل هذا المبدأ يكون الفعل ماهيته . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، لأنها يجب أن تكون أزلية ، لو كان أى شىء أزلياً . وإذن يجب أن تكون بالفعل

وها هنا صعوبة : فأنه قد ظن أن كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وأنه ليس كل مافيه قوة على الفعل فأنه يفعل ؛ وعلى ذلك تكون القوة متقدمة . ولكن لو كان الأمر كذلك لكان من الممكن ألا يوجد شىء مما هو موجود ؛ فأن من الممكن أن يكون فى الأشياء كلها القوة على أن توجد وهى بعد لا توجد . ومع هذا لو اتبعنا اللاهوتيين الذين يقولون إن العالم تكون عن الظلمة [1] ، أو الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون إن الأشياء موجود بعضها فى بعض [2] ، لأدى ذلك إلى النتيجة الممتنعة ذاتها . فأنه كيف

---

(١) مثل هزيود

(٢) وهو قول انكساغورس

الترجمة العربية القديمة

دون هيولى وذاك أنها يجب أن تكون أزلية ، فان وجد شىء آخر أزلى فيجب أن يكون جوهره بالفعل

وها هنا شك ، وهو أنه ظن أن كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وليس كل مافيه قوة على الفعل فلابد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل [1] . وإذا كان الأمر على هذا لم يكن شىء من الموجودات موجوداً : وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة

---

(١) الأصح أنها على الفعل

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
تكون حركة إن لم توجد علة بالفعل[١] ؟ إن الخشب لا يحرك نفسه ، بل يلزم أن تفعل فيه صناعة النجارة — كما أن دم الحيض لا يحرك نفسه ، ولا التراب ، بل لابد من فعل البذور فى التراب وفعل المنى فى دم الحيض . هذا هو السر فى أن بعضهم مثل لوقبوس وأفلاطون[٢] قد افترض وجود فعل أزلى لأنهم يقولون بوجود حركة دائمة . ولكنهم لايذكرون ما هى هذه الحركة ، ولا ما علتها ، ولا لم يحرك العالم فى هذا الاتجاه أو ذاك . إن شيئاً لايتحرك على سبيل الاتفاق ، بل يلزم دائماً وجود ما يحركه . وفى الحقيقة يتحرك الشىء حركة ما بطبعه ، وحركة أخرى بالقسر أو بفعل العقل أو بسبب آخر . (ولنا أن نتساءل بعد ذلك : أى نوع من الحركة الحركة الأولى ؟ فان لهذه المسألة أهمية كبرى)	وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ فان الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ولكن صناعة النجارة
وليس لأفلاطون — على الأقل — أن	ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائمة بمنزلة لوقبوس وفلاطن

---

(١) أى علة فاعلة — (٢) فى طيماوس

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

يذكر هنا مايعتبره أحياناً مبدأ للحركة — عنى المتحرك بالذات [١] فإن النفس [٢] متأخرة ومعاصرة للكون على مذهبه . فافتراض أن القوة متقدمة على الفعل إذن حق بمعنى باطل بمعنى آخر : وقد حددنا هذه المعانى

أما أن الفعل متقدم فقد شهد به انكساغورس (لأن العقل عنده موجود بالفعل) ، وكذلك ابندقليس فى نظريته فى المحبة والغلبة ، ومن يقولون بوجود حركة دائمة مثل لوقبوس . وإذن فلم يكن للعماء أو الظلمة وجود فى زمن لا نهائى ، بل إن الأشياء نفسها كانت موجودة دائماً (أما خاضعة لدورة من التغيرات أو لأى قانون آخر) لأن الفعل متقدم على القوة . فإن وجدت دورة دائمة إذن ، وجب أن يوجد شىء يكون باقياً على الدوام ، ويكون فعله على نمط واحد [٣] . ولكى يوجد كون وفساد يلزم

(١) راجع فيدراس ٢٤٥ ، والقوانين ٨٩٤

(٢) يعنى النفس الكلية

(٣) يعنى بذلك الشىء فلك الكواكب الثابتة الموازى لخط الاستواء على الأرض

الترجمة العربية القديمة

وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل وإنبادقليس الغلبة والمحبة ، ولوقبوس يفرض حركة دائمة . لكنا نجد جسما يتحرك دوراً حركة دائمة بالفعل يتقدم ما بالقوة

وإذا كان ها هنا شىء يتحرك دائماً حركة مستديرة فيجب أن يكون باقياً دائماً وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد من معان [١] بالكون فيجب أن يوجد فعل مختلف ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف

(١) وهو تحريف ولعله فى الأصل « من علة بالكون »

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

أن يوجد شيء آخر يكون فعله مختلفاً [١] وهذا يجب أن يفعل من جهة من تلقاء نفسه، ومن جهة أخرى بسبب غيره ثم أن هذا الغير أما أن يكون أمراً ثالثاً أو يكون هو الأول؛ ولابد أن يكون هو الأول لأنه علة حركة الثانى والثالث. فالأفضل إذن القول بأنه الأول لأنه علة الاطراد الدائم، فى حين أن علة الاختلاف شيء آخر. وظاهر أن الاختلاف الدائم علته الاثنان جميعاً

تلك هى الصفة التى عليها الحركات بالفعل [٢]. فما الحاجة إذن إلى البحث عن مبادىء أخرى؟

٧ — وحيث (أولاً) إن هذا تفسير ممكن للمسألة و (ثانياً) إن لم يكن الأمر كذلك لخرج العالم عن الظلمة، ولكانت جميع الأشياء بعضها فى بعض، ولخرج العالم عن غير الموجود، يمكننا القول بأن هذه المشكلات قد حلت: وأنه يوجد

---

(١) يعنى الشمس — راجع الكون والفساد

(٢) أى حركة الأفلاك

الترجمة العربية القديمة

— من قبلها، والدوام من سبب آخر. فهو إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره؛ فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى، فإن هذه العلة هى بذاتها سبب، وهى المستحقه لرتبة التقدم. فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب، والاختلاف من سبب آخر. حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً. وهذان جميعاً ظاهران فى حركات الأفلاك. فهل يجب أن تتطلب مبادىء أخر أو فيما قلناه كفاية؟

٧ — ولا فائدة فى إحداث [و ١٩٤ ا] الأمور من الظلمة ومما هو غير موجود. والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ها هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير، وهذا هو المتحرك على الاستداره. وليس ينال هذا بالقوة حسب، لكن وبالفعل ظاهر

فان كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة. وإن كان

شیء يتحرك حركة دائمة ؛ وأن حركته دائرية ، وأن هذا ظاهر ليس فى النظر فحسب ، بل فى الواقع . وإذن يجب أن يكون الفلك الأول[1] أزلياً ، ويلزم أيضاً أن يوجد شیء يحركه . ولما كان الشیء الذى يتحرك ويحرك حداً وسطا، لزم وجود شیء يحرك من غير أن يحرك ، وهذا يجب أن يكون أزليـاً ، وجوهراً وموجوداً بالفعل . والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو ؛ أى يحركان من غير أن يحركا . والمعشوق الأول والمعقول الأول شیء واحد. فان الخير الظاهر محل الشهوة، والخير الحقيقى أول شیء تشتهيه الارادة العاقلة ، ونحن إنما نشتهى الشیء لأننا نعلقه لا أننا نعقله لأننـا نشتهيه . فالتعقل هو نقطة الابتداء ؛ والذى يحرك العقل هو الشیء المعقول : والذى يعقل لذاته من مجموعتين من الأسماء المتقابلة هو أحدى المجموعتين[2]

(1) وهو الفلك الأقصى للعالم ، أو فلك الكواكب الثابتة

(2) وهى المجموعة التى توجد فيها الألفاظ الايجابية : أما الألفاظ السالبـة المتقابلة معها فتعقل بالاضافة اليها

ها هنا شیء يحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شیء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر وذاته فعله ، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفى المبادىء الأول المعشوق والمعقول هما شیء واحد . وما هو حسن نشتهيه ونشتاقه لأنا نراه حسناً ، والأول نختاره لأنا نراه حسناً ونشتهيه لأنا[1] نعقله ، وليس إنما نعقله لأنا نشتهيه . وابتداء العشق إنما هو ما يعقل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فحركته من الشیء المعقول على مثال البواقى التى هى مشابهة له فى الرتبة كالظن والتخيل فان ابتداءهما المظنون والمتخيل . والجواهر المعقولة وإن كانت كثيرة فالبسيط منها والذى هو بالفعل هو واحد وذاته فى نفسها بسيطة. وليس كونه واحدا [أنه] دال على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له فى نفسه ، وهذا مختار بذاته وفى غاية الفضيلة ، وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب

(1) فى الأصل لاما وهو تحريف

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
وأولها الجوهر؛ وأول الجواهر البسيطة الذى يوجد بالفعل (وليس معنى البسيط أنه واحد فان «الواحد» يدل على مقدار، أما البساطة فمعناها أن الشىء فى ذاته ذو طبيعة خاصة) ولكن الجميل أيضاً والمعشوق لذاته يوجدان فى هذه المجموعة. والأول من أى نوع هو الأفضل أو المماثل للأفضل	
أما أن العلة الغائية يمكن أن تكون واحداً من الأشياء التى لا تتحرك فظاهر من التمييز بين معانى العلة الغائية، فانها إما أن تكون (ا) موجوداً ما من أجله يفعل فعل أو (ب) شيئاً يقصد الفعل إلى تحقيقه، ويوجد الأخير من هذين بين الأشياء غير المتحركة فى حين أن الأول لا يوجد. والعلة الغائية تحدث الحركة على طريق العشق، وكل ما عداها يحرك بأن يحرك	«والشىء الذى من أجله» هو غير متحرك وهذا يقال على ضربين، وذلك أن «الذى من أجله» منه ما هو بمنزلة الشىء نفسه، ومنه ما ليس هو كالشىء نفسه، وهذا يحرك على طريق العشق: والمتحرك عنه يحرك ما بعده
ولكن إذا حرك شىء ما، فان فى الإمكان أن يكون على خلاف ما هو عليه. فاذا كان بالفعل يتحرك حركة أولية مكانية [١] فان فى الإمكان — من حيث	وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان لا فى الجوهر. والمحرك لهذه هو غير متحرك، وهو فعل حسب، ولا يمكن فيه أن يتغير ألبتة. فأول متحرك عنه هو الشىء الذى يتحرك على الاستدارة. فهذا المحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار

(١) يقصد بالحركة الأولية المكانية الحركة المستديره

إنه عرضــة للتغير — أن تتغير حركته المكانية إن لم يتغير جوهره[1] . ولكن حيث يوجد بالفعل محرك غير متحرك ، فهذا لايمكن البتة أن يكون على خلاف ما هو عليه . والحركة فى المكان أول أنواع التغير ، والحركة على الاستدارة أول أنواع الحركة المكانية ؛ وهذه يحدثها المحرك الأول . فالمحرك الأول إذن موجـود بالضرورة ، وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير ، وهو بهذا المعنى مبدأ أول . فان الضرورى يقال على معان : على الذى يكون بالقسر لمنافاته لرغبة طبيعية ، وعلى الذى يستحيل الخير بدونه ، وعلى الذى لا يمكن أن يكون خلاف ما هو

والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضروب : على الذى يقال بالقسر وهذا خارج عن القصد ، وعلى الشىء الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ، وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه

---

(1) حاصل هذه الفقرة أن المتحرك بالغير فى الامكان أن يكون على خلاف ما هو عليه لقبوله التغـير من غيره ؛ فان كانت حركته أولية وهى الحركـة المستديرة ففى الامكان أن يتحرك حركة أخرى فيقبل التغير فى الحركة المكانية حتى ولو فرض أنه لا يقبل التغير فى الجوهر — أى حتى لو فرض أنه لا يقبل الكون والفساد . أما المتحرك بالذات فليس هذا شأنه

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

عليه ، أى الذى لا يوجد إلا على نحو واحد فقط

على مثل هذا المبدأ تعتمد السموات والعالم الطبيعى ، وهو حياة تشبه أفضل ما نتمتع به فى زمن يسير (لأنه[١] فى هذه الحالة على الدوام فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً) لأن فعله لذة أيضاً . (ولهذا[٢] كانت اليقظة والحس والعقل عظيمة اللذة ، وكان الرجاء والتذكر كذلك بسبب هذه)

والعقل فى ذاته[٣] متعلق بما هو الأفضل فى ذاته : وما يعقل على أكمل وجه ، يعقل الأفضل بأكمل معنى . والعقل يعقل ذاته لأنه يشارك فى طبيعة الشيء المعقول ، وذلك لأنه يصير معقولاً باتصاله بما يعقله وبتعقله إياه ، بحيث يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً ؛ لأن ما فى

---

(١) يشير الى المبدأ الأول

(٢) أى بسبب أن اليقظة والحس الخ أمور بالفعل

(٣) أى مجرداً عن القوى الدنيئة المتصلة به كالحواس مثلاً

الترجمة العربية القديمة

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى التى إنما توجد لنا [فى] زمن يسير وهى كذلك دائماً ؛ فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً وذاته هى اللذة ، ولهذا ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيذاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك

فما ذاته عقل هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل يعقل ذاته ويصير عاقلاً ، إذ ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العقل[١] ، ويصير فى نفس جوهره عاقلاً فان ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون للعقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . وعلم هذا بنفسه لذيذ وفاضل ، فان علم هذا هو ذاته

---

(١) لعلها المعقول

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

إمكانه أن يقبل المعقول : أعنى الجوهر : هو نفسه عقل ، ولكنه يكون بالفعل عند ما يتصل بموضوعه . وإذن فالجزء الإلهى الذى يظهر أن العقل يحتويه هو تعقله بالفعل لابالقوة . وفعل العقل هو أفضل فعل وأكثره لذة . فاذا كان الله دائماً فى تلك الحالة الفاضلة التى تكون لنا أحياناً كان ذلك مما يثير العجب فينا ؛ وإذا كان فى حالة أفضل ، أثار ذلك عجباً أعظم . ولكن الله بالفعل فى حالة أفضل . والحياة أيضا من صفات الله ، فان فعل العقل حياة ، والله هو ذلك الفعل ، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية . نقرر إذن أن الله حى أزلى وأنه هو الأفضل ، وأن الحياة والزمان الأزليين الدائمين من صفاته ، لأن هذا هو الله

ومن توهم أن الجمال والخير الأعلين لا يوجدان منذ أول الأمر كما فعل الفيثاغوريون وسفيوسيفوس — لأن مبادىء النبات والحيوان علل ، والجمال والكمال

الترجمة العربية القديمة

كما نقول إن الله يجاوز كل العجب إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياة أعنى حياة أزلية فاضلة فان الله هو حياة فاضلة أزلية لا تنقطع

ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة[1] منذ أول الأمر كما ظن آل

---

(١) أى أن من توهم أن المبدأ الأول لبس على هذه الدرجة من الفضيلة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

إنما يوجدان فى معلولاتهما ، فقد ظن باطلاً ؛ فان البذر يأتى من أفراد كاملة متقدمة . والبذرة ليست هى الشىء الأول ، بل الأول هو الشىء الكامل . فيلزم مثلاً أن يوجد إنسان قبل أن توجد البذرة ، لا الأنسان الذى يتكون عن البذرة ، بل إنسان آخر منه تأتى البذرة

ظهر مما قيل إذن أنه يوجد جوهر أزلى غير متحرك مفارق للأشياء المحسوسة . وظهر كذلك أن هذا الجوهر لايمكن أن يكون له عظم ، بل إنه لا أجزاء له ولا يقبل القسمة (لأنه يحدث الحركة فى زمن لانهائى ، ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوة لا نهائية . ولما كان كل عظم إما متناهياً أو غير متناه ، كان لا يمكن للسبب المتقدم أن يكون[1] ذا عظم متناه : ولا يمكن أن يكون ذا عظم غير متناه ، لأن العظم غير المتناهى لا وجود له البتة) . بل قد ظهر أيضاً أنه غير منفعل وغير

(1) أى ذلك الجوهر الأزلى

الترجمة العربية القديمة

برتاغورس لأن مبادىء النبات [و ١٩٤ ب] والحيوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادىء[1] الأمر ، فقد ظن باطلاً إذا تأمل قبل أولاً . فان البذر يحتاج إلى شىء كامل يتقدمه . فان البذر ليس يكون أولاً كاملاً ، لكن الانسان بالفعل يحتاج أن يتقدم البذر ، فان البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن ما عنه يكون البذر ويكمل

فقد ظهر مما قيل وجود جوهر أزلى غير متحرك مباين للمحسوسات . ونحن نبين أن هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم ، وليس بمائت ولا منقسم ، وذاك أنه يحرك زماناً بلا نهاية ، وليس شىء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فان كل عظيم أما أن يكون متناهياً أو غير متناه . وقوة المتناهى متناهية . فأما وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة . وليس يمكن فى العلة الأولى أن ينفعل أو

(1) لعلها بادىء الأمر

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

متغير لأن كل التغيرات الأخرى متأخرة عن التغير فى المكان

٨ — قد تبين إذن لم كانت هذه الأشياء على هذه الصفة . غير أنه يجب ألا يذهب عنا أن نتساءل : هل نفترض جوهراً واحداً مثل ذلك الجوهر أم أكثر من واحد ، وإذا كانت كثيرة فكم عددها ؟ ويجب أن نذكر كذلك آراء غيرنا فيها ، فانهم لم يتكلموا فى عدد الجواهر كلاماً واضحاً . فليس فى نظرية المثل كلام خاص فى هذا الموضوع ؛ بل إن الذين يتكلمون فى المثل يقولون إن المثل أعداد ، ويعتبرون الأعداد تامة غير متناهية وطوراً متناهية بالعدد عشرة ، ولكنهم لم يبينوا بالبرهان الدقيق لم يجب أن يكون مثل هذه الكثرة من العدد ؟ أما نحن فيجب أن نناقش المسألة مبتدئين بالفروض والمميزات التى ذكرناها .

إن المبدأ الأول أو الموجود الأول غير متحرك — لا بالذات ولا بالعرض ، ولكنه محدث للحركة الأولى الأزلية الواحدة . ولما كان ما يتحرك إنما يحركه شىء ما بالضرورة ؛

الترجمة العربية القديمة

يتغير : فجميع هذه هى حركات توجد بآخره[1] بعد الحركة المكانية

٨ — وجميع هذه هى بينة على هذه الصفة . أفترى هذه الجواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة فيعلم كم هى ولا يذهب ذلك علينا

بل ونذكر آراء غيرنا فيها ؛ فانهم لم يتكلموا فى كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا السبب فى كثرة العدد الذى فرضوه

فأما الذى وضعناه فإنا نبين عنه فنقول :

إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن ما

———

(١) لعلها بأخرى

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

والمحرك الأول يجب أن يكون فى ذاته غير قابل للحركة ، ولما كانت الحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى ، والحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد ؛ وحيث إننا نرى أنه إلى جانب حركة العالم المكانية البسيطة — التى نقول إن الجوهر الأول غير المتحرك يحدثها — توجد حركات مكانية أخرى — وهى حركة الكواكب — أزلية (لأن الجسم الذى يتحرك فى دائرة أزلى ولا وقوف لحركته — وهو ما برهنا عليه فى كتب الطبيعيات[1]) ، وجب أن تكون كل حركة من هذه الحركات أيضاً معلولة لمحرك أزلى وغير متحرك فى ذاته . فان طبيعة الكواكب[2] أزليه لأنها نوع من

[1] *Physics*, VII, 8, 9; De Caelo, i, 2, ii. 3-8.

[2] يقصد الكواكب السيارة والثابتة على السواء.

الترجمة العربية القديمة

يحرك إنما يحرك من الاضطرار عن محرك ؛ والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته

والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى ، فان الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد . بعد المحرك للكل يوجد جسم متحرك حركة بسيطة وهى التى تحرك الجوهر الأول . ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية وهى أفلاك المتحيرة . فأما أن الجسم المستدير هو أزلى ولا وقوف لحركته فهو شىء قد تبين فى الطبيعيات

وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركته من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكوكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلى وأقدم من المتحرك . فان الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهراً . ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
الجوهر؛ والمحرك أزلى ومتقدم على المتحرك، والذى يتقدم على الجوهر يلزم أن يكون جوهراً . فظهر إذن أن من الضرورى أن توجد جواهر بعدد حركات الكواكب، وأن تكون أزلية فى طبيعتها وفى ذاتها غير متحركة، وألا يكون لها عظم كما أسلفنا	
أما أن الحركات جواهر، وأن منها ما هو متقدم ومنها ما هو متأخر بحسب ترتيب حركات الكواكب فظاهر . ولكننا فى عدد الحركات نواجه مشكلة يجب معالجتها فى ذلك الفرع من فروع العلم الرياضى الذى هو أقربها إلى الفلسفة — أعنى علم النجوم . فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلى . أما باقى العلوم الرياضية — أعنى علم العدد وعلم الهندسة — فلا تنظر فى شىء من الجوهر . وأما أن الحركات أكثر عدداً من الاجرام المتحركة فظاهر حتى لمن نظر فى المسألة نظراً معتدلا : فان لكل كوكب أكثر من حركة واحدة . أما عن عدد الحركات بالفعل، فاننا — لكى نعطى	فاما أنها جواهر، وأن منها متقدم ومتأخر بحسب الكواكب المتحركة فظاهر. فاما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم، وهو علم النجوم . فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلى . فأما باقى التعاليم فانها لا تنظر فى شىء من الجواهر، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات فانه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة

فكرة عن الموضوع — نقتبس ما قاله بعض الرياضيين — حتى نضع أمام العقل عدداً محدوداً يدركه . أما الباقى فيجب أن ننظر فيه بأنفسنا من جهة ، ومن جهة أخرى يجب أن ننتفع ببحوث الباحثين الآخرين . فاذا كان للذين يدرسون هذه المسألة رأى مضاد للرأى الذى ذكرناه الآن ، وجب أن نزن الرأيين حقاً ، ثم نتبع الرأى الأصح . وقد افترض يودكسوس أن حركة كل من الشمس والقمر تستلزم وجود ثلاث كرات أولاها كرة الكواكب الثابتة — وثانيتها تحرك فى دائره على منتصف منطقة البروج — وثالثتها تحرك فى دائرة تميل على عرض منطقة البروج . ولكن الدائرة التى يتحرك فيها القمر أكثر ميلاً عن الدائرة التى تتحرك فيها الشمس . وتستلزم حركة كل واحد من الكواكب وجود أربع كرات : أولاها وثانيتها هما بعينهما الأولى والثانية اللتان ذكرناهما (فان كرة الكواكب الثابتة هى الكرة التى تحرك جميع الكرات الأخرى — والكرة الموضوعة تحت

هذه[1] ، والتى تتحرك فى دائرة تنصف منطقة البروج ، هى دائرة مشتركة بين الجميع [2]) . ولكن قطبى الكرة الثالثة لكل كوكب يكونان فى الدائرة التى تنصف منطقة البروج ، وتكون حركة الكرة الرابعة فى الدائرة التى تميل بزاوية على خط استواء الكرة الثالثة ، وقطبا الكرة الثالثة لكل كوكب مختلفان فى كل حالة إلا فى حالة الزهره وعطارد فانهما متحدان

وقد افترض قاليبوس مواضع الكرات كما افترضها يودكسوس ، ولكنه بينما يتفق مع يودكسوس فى عدد كرات المشترى وزحل ، يرى إضافة كرتين أخريين لكل من الشمس والقمر لكى يمكن تفسير الحقائق المشاهدة ، وإضافة كرة لكل من الكواكب الأخرى . ولكن من الضرورى ، لكى تفسر الكرات مجتمعة ما هو مشاهد بالفعل ، أن نفترض لكل كوكب كرات أخرى (تقل بواحدة عن الكرات التى ذكرناها)

---

(١) المراد بتحت هنا فى داخلها

(٢) أى بين جميع الكواكب

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

تعاكس الكرات التى ذكرناها فى فعلها ، وترجع أبعد كرات الكوكب إلى وضعها الأصلى — أعنى الكرة التى تقع — فى حالة كل كوكب — تحت كوكبها . وبهذه الطريقة فقط يمكن للقوى الموجودة بالفعل أن تحدث الحركة المشاهدة للكواكب . وبهذا تكون الكرات التى تستلزمها حركة الكواكب نفسها ثمانى للمشترى وزحل ، وخمساً وعشرين للكواكب الأخرى . والكرات التى لا تحتاج إلى كرات معاكسة من بين هذه الكرات التى تستلزمها حركة أسفل الكواكب ، والكرات التى تعاكس كرات أبعد كوكبين ست ، والكرات التى تعاكس كرات الكواكب الأربعة التالية ست عشرة . وهكذا يكون عدد الكرات كلها — التى تحرك الكواكب والتى تعاكسها خمسا وخمسين . فاذا لم نضف إلى القمر والشمس الحركات التى ذكرناها ، كان عدد الكرات كلها سبعاً وأربعين

وإذا كان ذلك هو عدد الكرات ، كان فى الامكان أن يكون أيضاً عدد

الترجمة العربية القديمة

وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون

فعدد الحركات هو هذا — وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

الجواهر والمبادىء غير المتحركة . أما الجزم في هذه المسألة فلنتركه لمن هو أقوى فكراً

ولكن إذا لم يمكن وجود حركة مكانية لا تفضى إلى حركة كوكب ؛ وإذا كان — فوق ذلك — كل موجود وكل جوهر غير متغير ، واصل إلى الكمال بذاته ، يجب أن يعتبر غاية ، كان لا يمكن وجود موجودات غير التى ذكرناها ، بل يجب أن يكون عدد الجواهر كما قلنا ؛ لأنه لو وجد غيرها لأحدث ذلك الغير حركة من حيث أنه علة غائية للحركة . ولكن لا يمكن أن توجد حركات غير التى ذكرت

ومن المعقول أن نستنتج هذا من النظر فى الأجسام المتحركة ، فانه لو كان كل متحرك فانما هو من أجل الشىء الذى يحرك ، وإذا كانت كل حركة إنما هى لشىء يتحرك ، لم يمكن أن تكون حركة من أجل ذاتها أو من أجل حركة أخرى ، بل كانت كل الحركات من أجل الكواكب . فانه لو كانت حركة من أجل حركة لكانت هذه الأخيرة أيضاً من

الترجمة العربية القديمة

غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

أجل أمر آخر . وحيث يستحيل التسلسل إلى غير النهاية ، وجب أن تكون غاية كل حركة واحداً من الاجرام الالهية التى تتحرك فى السماء[١]

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العوالم لو كانت كثيرة على مثال الناس اوجب أن تكون العلل المحركة ، التى يكون لكل عالم واحد منها ، كثيرة فى العدد متفقة فى الصورة . ولكن الأشياء الكثيرة فى العدد ذات هيولى ؛ فان الماهية الواحدة كماهية الانسان مثلاً تصدق على كثيرين ، وأما سقراط فواحد فقط . ولكن الهيولى لا توجد للجوهر الأول لأنه موجود كامل بالفعل .

(١) وخلاصة الفقرة كلها (ا) أنه ليس فى السماء حركة لا تفضى الى حركة كوكب من الكواكب (ب) كل جوهر كامل وغير متغير يجب أن يكون غاية فى نفسه ، ويجب أن يحدث حركة فى السماء هى حركة غائيه (ج) يستنتج من هذين أن الجواهر الكاملة هى بعدد حركات الاجرام السماوية (د) ولكن لما كانت كل حركة هى فى النهاية من أجل كوكب من الكواكب وقد ذكرنا الحركات اللازمة للكواكب ، لم يكن فى الامكان وجود حركات ولا جواهر غير متحركة غير تلك التى ذكرناها

الترجمة العربية القديمة

فأما أن العالم واحد فظاهر ، وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس فيجب أن تكون العلل الأول أكثر من واحد متفقة فى الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، وكثرة هذه إنما هى فى العدد والصورة واحدة : كالانسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس : وأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [و ١٩٥ ا] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو[١] بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ويكون واحداً بالعدد . فاذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد

(١) لعلها هو واحد فسقطت كلمة واحد

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
فالمحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية وبالعدد . وكذلك الجسم الذى يتحرك عنه حركة دائمة متصلة . وإذا كان الأمر على هذا فالعالم واحد	
وقد خلف أسلافنا فى الأزمنة الغابرة لأعقابهم قصصاً وصل إليهم فى صورة أسطورة ؛ وهو أن هذه الأجرام إلهية ، وأن الألوهية شاملة للطبيعة كلها . أما باقى الأسطورة فقد أضيف أخيراً فى صورة خرافية قصد بها التأثير على الدهماء ، ولموافقته لأغراض نفعية وقانونية . قالوا إن هذه الآلهة على مثال الانسان أو بعض أنواع الحيوان الأخرى ، وذكروا أموراً أخرى مترتبة على هذه أو مشابهة لها . ولكننا لو عزلنا الجزء الأول[1] عن الأجزاء الأخرى التى زيدت عليه ونظرنا إليه وحده — أعنى اعتقادهم أن الجواهر الأول آلهة — لوجب علينا أن نعد ذلك القول منهم نوعاً من الألهام ، ولرأينا أنه	

(1) أى من الأسطورة المذكورة

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

فى حين أن كل علم وكل فن قد وصل فى نموه إلى الحد الذى فى إمكانه أن يصل إليه ثم فنى ، قد بقيت هذه الأفكار مع غيرها إلى اليوم أثراً لذلك التراث القديم . ولكن بهذا القدر فقط يتضح لنا رأى أسلافنا وآبائنا الأقدمين

٩ — أن طبيعة العقل الإلهى تثير بعض المشكلات ، فانه فى حين أننا نعتبر العقل أكثر الأشياء التى نعرفها قداسة نرى أن النظر فى مكانته التى من أجلها كانت له هذه الصفة يفضى إلى صعوبات . فانه إن لم يعقل شيئاً كان كالنائم تماماً ، وإذن فما فضله ؟ وأما إن عقل وكان عقله مفتقراً إلى غيره (وليس جوهره عاقلاً بالفعل بل بالقوة) فلا يمكن من أجل هذا أن يكون أفضل جوهر ، لأنه إنما كان الأفضل بسبب أنه يعقل[1] . وأيضاً سواء أكان جوهره هو أن فيه القوة على أن يعقل أو أنه يعقل

(١) أى فى حالة ما اذا كان عاقلا بالقوة لا بالفعل وانما عقله بسبب شىء آخر — يكون فاضلا لا فى ذاته بل بسبب أنه يعقل

الترجمة العربية القديمة

٩ — وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ففيه صعوبة

لأنه أن كان عقلاً وهو لا يفعل[1] كالعالم النائم فهذا محال . وإن عقل أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره ، وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ وبحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى المعقول . وأيضاً فان كان الجوهر بهذه الصفة : أعنى عقل[2] فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشىء آخر وإن كان عاقلاً لشىء آخر فما يخلو أن يكون عقله دائماً لشىء واحد أو لأشياء كثيرة .

(١) لعلها يعقل — (٢) يجب أن تكون عقلاً

بالفعل ، فماذا يعقل ؟ ليس يخلو من أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر ؛ وإن كان عاقلاً لشيء آخر فلا يخلو من أنه يعقل دائماً شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة . وهل يوجد فرق أو لا يوجد بين أن يكون معقوله الخير أو أن يكون شيئاً آخر أى شيء كان ؟ ألا توجد بعض الأشياء التى من غير المعقول أنه يعقل شيئاً عنها ؟ من البين إذن أن يكون معقوله شيئاً هو غاية فى الالهية والكرامة ولا يتغير ، فان التغير فيه انتقال إلى الأنقص وهذا هو حركة ما . فيلزم إذن أولاً : أن العقل إذا لم يكن عقلاً بالفعل بل بالقوة كان لنا أن نفترض أنه يلزمه الكلال من دوام التعقل . ثانياً أنه يوجد شيء هو أفضل من العقل — أعنى المعقول ، فان العقل وفعل العقل قد يكونان حتى لمن يعقل أنقص شيء فى العالم . وإذا كان لابد من تلافى هذا (وهذا واجب فان بعض الأشياء أفضل ألا تبصر من أن تبصر) فلايمكن أن يكون فعل العقل أفضل الأشياء .

فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إذن لا فى أن يعقل ذاته لكن فى عقل شيء آخر أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذ كان جوهراً فى الغاية من الالهية والكرامة والعقل ولا يتغير ، فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل لكن بالقوة

وإذا كان هكذا فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فانه يصير فاضلا بغيره كالعقل[1] من المعقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد ما يبصر بعض الأشياء أفضل وأن يبصر[2] . فانها أفضل الموجودات وأكلها وأشرف المعقولات

---

(١) يعنى بذلك تعقل المعقولات

(٢) هنا نقص ظاهر وتحريف لأن الجملة لا تفيد معنى مستقيما

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

فالعقل الالهى إذن إنما يعقل ذاته (لأنها أفضل الموجودات)، وعقله إنما هو عقل لعقل. غير أنه من الواضح أن لكل من العلم والحس والرأى والفكر موضوعاً غير ذاته، ولايتعلق بذاته إلا بطريق العرض. وإذاكان تعقل الشىء وكونه معقولا أمرين مختلفين، فبأيهما كان للعقل صفة الفضيلة؟ لأن فعل العقل وكون الشىء معقولا ليسا شيئاً واحداً. وجوابنا [١] أن العلم فى بعض الحالات قد يكون هو المعلوم. فهو فى الفنون جوهر المعلوم أو ذاته حيث المادة غير موجوده؛ وفى العلوم النظرية، المعلوم هو الماهية أو فعل العقل. وإذ كان العقل والمعقول ليسا متغايرين فى حالة الأشياء غير المادية، كان العقل الالهى ومعقوله شيئاً واحداً، أعنى أن العقل هو المعقول

بقيت مسألة أخرى وهى: هل معقول العقل الالهى مركب؟ فانه إذا كان هكذا لزم أن يتغير العقل بانتقاله من جزء إلى

(١) أى جوابه على المسألة التى أثارها وهى أن العقل والمعقول شىء واحد

الترجمة العربية القديمة

وهذا يوجد هكذا دائماً من دون [١] تعرف أو حس أو رأى أو فكر. وهذا ظاهر جداً

فانه إن كان معقول هذا العقل غيره، فأما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر. وهذه الأمور الهيولى فيها غير الصورة. فأما فى الأمور العقلية فطبيعة الأمر وكونه معقولا شىء واحد. فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول. وبالجملة فجميع الأشياء القريبة من الهيولى فمعنى العقل فيها والمعقول واحد

ويبقى شك على ذلك وهو: هل العقل [٢] مركب؟ وإن كان هكذا وجب

(١) يظهر أنه يقصد بقوله «من دون» «فى غير» وهى ترجمة سقيمة

(٢) لعلها معقول العقل لأن هذا هو المراد

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

جزء آخر من الأجزاء التى يتركب منها الكل . وجواباً أن كل ما هو غير مادى فهو غير منقسم . وكما أن العقل الانسانى ، أو بالأحرى عقل أى شىء مركب[1] وجوده فى زمان معين (لأنه لا يصير فاضلا فى لحظة من اللحظات ، بل يصل إلى خيره الأعلى — الذى هو غير ذاته — فى زمان كامل)[2] كذلك العقل — الذى معقوله ذاته — وجوده من الأزل

١٠ — ويجب أن نبحث أيضاً على أى النحوين يوجد فى طبيعة العالم الخير والخير الأعلى ؟ هل هو شىء منفصل قائم بنفسه أم هو النظام السارى فى الأجزاء ؟ ربما كان على النحوين معاً كما هو الحال فى الجيش ؛ فان خيره يوجد فى نظامه كما يوجد فى رئيسه ،

(١) أى من هيولى وصورة كما فسرها الاسكندر الافروديسى

(٢) وهو مدى حياته التى يحتاج اليها فى تحقيق كل الخيرات التى فيه بالقوة — أما العقل الالهى فمعقوله ذاته وذاته هى بالفعل دائماً ولذلك كان الموجود الأفضل والأشرف على الدوام منذ الأزل

الترجمة العربية القديمة

أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التى منها يتركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان فان هذا يعقل المركبات والجزء فى هذا غيره فى هذا إلا أنه الأفضل فى كل شىء إلا أنه ليس يعقل ما يعقله من الشىء مفرداً

١٠ — ويجب أن نبحث كيف يوجد فى طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما[1] منفصل منفرد عن صاحبه ، أو هما مختلفان فى المرتبة أو هما جميعاً معاً كالعسكر ؟ فان الخير الموجود فى العسكر هو الترتيب والنظام ؛ وأكثر من ذلك يوجد فى الله . فان هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ولكن النظام والترتيب بسببه . فان جميع الأمور منتظمة

(١) أى من الكل (الذى هو العالم) والخير — لا منهما بمعنى الخير والفضيلة لأن الكلام فى الخير فى العالم وهل هو منفصل عنه أو داخل فيه

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
وأكثر ما يوجد فى الأخير : لأن الرئيس لا يتوقف وجوده على النظام ، بل النظام هو الذى يتوقف عليه . والنظام يشمل الأشياء كلها على نحو ما ، ولكن ليس على السواء ، السمك منها والطير والنبات . ولا العالم [مركب] بحيث إن الأشياء فيه لا يتصل بعضها ببعض بصلة ما ؛ بل الكل متصل . فان جميع الأشياء منتظمة معاً لغاية واحدة ، ولكنها كالبيت حيث الأحرار أقل حرية فى أن تصدر عنهم أفعالهم على سبيل الاتفاق ، بل كل أمورهم أو أكثرها مرتبة لهم ، فى حين أن العبيد والحيوانات أكثر حياتهم تجرى بالاتفاق ، ولا يعملون إلا قليلا للخير العام . وهذا هو نوع المبدأ الذى تتألف منه طبيعة كل . أعنى أن الكل يجب أن ينحل إلى أجزائه وأن هذه الأجزاء كلها تشترك فى وظائف تعمل على تحقيق خير المجموع ويجب ألا يعزب عنا أن نلاحظ النتائج الكثيرة المستحيلة أو المتناقضة التى وصل اليها أولئك الذين قالوا بنظريات	معاً على جهة ما : ذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والسابح والنبات تجرى على وتيرة واحدة ؛ ولا هى أيضاً متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شىء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن فى البيت [و ١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار ألبتة أن تكون أفعالهم تجرى بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأما العبيد وبعض الحيوان قل ما يوجد لهم النظام ، وأولئك فالنظام فيهم أكثر ، فهكذا أيضاً يجرى الأمر فى العالم . فانه من الاضطرار أن يقع التفصيل فى أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر فعلى هذا يجرى الأمر فى أجزاء العالم . فانه غير ممكن أن يجعل لها سبب محصل ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة كما لزم من قول غيرنا الذى قالوه . ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم مجرى الباطل الذى كان ينبغى ألا يضلوا فيه ويتأملوه . فان جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨ | الترجمة العربية القديمة

غير نظرياتنا، وما هى آراء الفلاسفة الذين هم أدق فى تفكيرهم : وأى الآراء أقلها إثارة للصعوبات . يرى الكل أن جميع الأشياء تظهرعن الأضداد ؛ ولكن لادعواهم عن « جميع الأشياء » ولا عن « ظهورها عن الأضداد » بصحيحه ؛ كما أن هؤلاء الفلاسفة لايفسرون كيف أن الأشياء كلها — بما فيها الأضداد — تظهرعن الأضداد ؟ فان الأضداد لايؤثر كل منها فى الآخر . أما نحن فنحل هذا الأشكال بافتراض عنصر ثالث[1] . وقد وضع هؤلاء الفلاسفة الهيولى أحد الضدين ، فقد فعل هذا مثلا من قال بأن غير المساوى هيولى للمساوى ، والكثير هيولى للواحد[2] ؛ ولكن هذا مردود بالطريقة عينها ، فان الهيولى الواحدة التى هى مادة لأى شيئين متضادين لاتضاد شيئاً . زد على ذلك أن كل شىء عدا «الواحد» يكون له — على الرأى الذى ننقده

---

(١) يعنى الجوهر الأزلى الذى لا يصدر عن شىء

(٢) الاشارة هنا الى الأفلاطونيين

- نصيب من الشر ، فان الشر نفسه أحد العنصرين ، ولكن أصحاب الرأى الآخر[1] لا يعتبرون الخير والشر مبدأين ، مع أن الخير هو المبدأ الأعلى فى جميع الأشياء . لقد أصاب الفلاسفة الذين ذكرناهم أولاً فى اعتبارهم «الخير» مبدأ ، ولكنهم لم يذكروا على أى وجه هو كذلك ؛ هل هو غاية ، أم محرك ، أم صورة ؟ ولأبندقليس أيضاً رأى متناقض ؛ فانه يرى أن «الخير» هو المحبة ، ولكنه مبدأ من حيث هو محرك (لأنه يجمع بين الأشياء) ومن حيث هو هيولى (لأنه جزء من المزيج)[2] . على أنه لو اتفق أن الشيء الواحد يكون مبدأ من حيث هو هيولى ومن حيث هو محرك معاً ، فلا أقل من أن يكون وجود أحدهما مختلفاً عن وجود الآخر . فمن أى وجه إذن يمكن اعتبار «المحبة» مبدأ ؟ ومن التناقض أيضاً أن نعتبر «الغلبة» غير

---

(١) يعنى الفيثاغوريين وسفيوسيفوس

(٢) أى المزيج الذى قال به ابندقليس وهو العناصر الأربعة التى يعمل فيها مبدأ المحبة والغلبة

فانية ، فان الشر عنده هو (الغلبة) . أما
أنكساغورس فيعتبر « الخير » مبدأ محركاً ؛
فان العقل الذى افترضه يحرك الأشياء .
ولكنه يحرك الأشياء إلى غاية يلزم بالضرورة
أن تكون شيئاً غيره ، إلا على مذهبنا فى
هذه المسألة[1] فاننا نعتبر صناعة الطب بمعنى
من المعانى هى الصحة . على أنه من التناقض
أيضاً ألا يفترض ضد للخير أى للعقل .
ولكن جميع الذين يتكلمون عن الأضداد
لا يستعملونها حتى نضع لهم آراءهم فى صورة
أخرى . ولم يشرح أحد منهم لم كان بعض
الأشياء فاسداً والبعض الآخر غير فاسد ،
فانهم يقولون إن الأشياء كلها صادرة عن
مبادىء واحدة . زد على ذلك أن بعضهم
يرى أن الأشياء الموجودة صادرة عن
العدم ، والبعض الآخر — لكى يتحاشى
ضرورة هذا القول ، جعل الأشياء جميعها
شيئاً واحداً

زد على ذلك أنه لم يجب أن يوجد

---

(١) وهو اعتبار العلة الفاعلة والعلة الغائية شيئاً واحداً

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨

صيرورة على الدوام؟ وما علة الصيرورة؟ لم يخبرنا بذلك أحد . أما هؤلاء الذين افترضوا مبدأين فيلزمهم افتراض ثالث — أى مبدأ أعلى — وكذلك يلزم أصحاب المثل ، وإلا فما الذى جعل الأشياء تشارك فى المثل ، أو لم هى تشارك فى المثل؟ ويلزم الفلاسفة الآخرين[١] كلهم نتيجة حتمية هى أن للحكمة التى هى العلم الأعلى ضداً . مع أن هذا لا يلزمنا نحن ، فانه لا ضد لما هو أول . فان جميع الأضداد ذات هيولى ، وكل ذى هيولى وجوده بالقوة؛ والجهل الذى هو ضد العلم يتصل بموضوع هو ضد موضوع العلم — ولكن ما هو أول لا ضد له

---

(١) الاشارة هنا بوجه خاص الى أفلاطون : قارن الجمهورية : ٤٧٧ — ٤٨٧ . وخلاصة الفقرة أن الذين يقولون بالضدين الوجود والعدم يلزمهم أن يفترضوا ضداً للعلم الأعلى الذى هو الفلسفة ، لأن العلم موضوعه شىء وجودى والجهل موضوعه شىء عدمى ؛ وللعلم الأعلى موضوع هو المبدأ الأول ، والجهل الذى هو ضده موضوع عدمى يلزم أن يكون ضد المبدأ الأول ، ولكن ليس للمبدأ الأول ضد ، واذن ليس للعلم الأعلى ضد

الترجمة العربية القديمة

فأما المبدأ الأول فلا ضد له

وإذا لم يوجد شيء غير المحسوسات ، لم يكن مبدأ أول ، ولا نظام ولا صيرورة ولا أجرام سماوية ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله كما يعتقد الالهيون والفلاسفة الطبيعيون جميعهم . أما إن وجدت «المثل» أو «الأعداد» فلن تكون علة لشيء — أو إذا لم يكن هذا — فهي ليست علة للحركة على الأقل . وأيضاً كيف يوجد المتحيز — المتصل — عن أجزاء غير متحيزه ؟ فان العدد لا يكون عنه جسم لا من حيث إنه محرك ولا من حيث هو مثال . على أنه لا يمكن أن يوجد ضد هو بالضرورة علة فاعلة أو محركة ، فان الضد يمكن ألا يكون ، أو على الأقل يكون فعله متأخراً عن وجوده بالقوة ، ويكون العالم على ذلك غير أزلي ، ولكنه أزلي : ويلزم منه تكذيب إحدى هذه المقدمات : وقد ذكرنا كيف يكون ذلك[1]

(١) اشارة الى الجزء الأول من الفصل السابع من هذه المقالة

وبالجملة إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأي[1] لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله

(١) هكذا

ترجمة نص اكسفورد سنة ١٩٢٨	الترجمة العربية القديمة
ولم يفسر لنا أحد السبب الذى به تتحد الأعداد ، أو النفس والجسم ، أو بوجه عام المثال والشىء ؛ وليس فى مقدور أحد أن يفسر ذلك إلا أن يقول ما قلناه من أن المحرك يجعلها واحدة . أما أولئك الذين يقولون[1] إن العدد «أول» ثم يكونون منه الجواهر واحداً بعد الآخر ويضعون مبادىء مختلفة لكل جوهر ، فيجعلون العالم مؤلفاً من مجموعة مفككة (لأنه لا يؤثر جوهر فى جوهر آخر بوجوده أو بعدمه) ، ويذكرون لنا رؤساء كثيرين :	وليس من الأشياء الموافقة فى الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادىء كثيره ، ولا هو مما يجعل للموجودات النظـام .
ولكن العالم يأبى أن تسوء رياسته ليس من الخير حكومة الكثيرين ، بل الحاكم ينبغى أن يكون واحداً	وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ؛ لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً

(١) يعنى سفيوسيفوس

سواحل مصر

بقلم

أحمد محمد العدوى

مقدمة . — تعد مصر من بين البلاد ذات السواحل الطويلة فهى تمتد لمسافات كبيرة مطلة على البحر الأبيض المتوسط من جهة الشمال والبحر الأحمر من جهة الشرق ويبلغ طولها ٢٤٠٠ كيلو متر أى نحو ١٥٠٠ ميل[1] وهى مع إمتدادها العظيم لا تشمل تعاريج كثيرة أو فجوات كبيرة تتعمق فى الداخل اللهم إلا خليج السويس الذى يتعمق مسافة طويلة داخل البلاد

ساحل البحر الأبيض المتوسط

يمتد الساحل الذى يطل على البحر الأبيض المتوسط من قرب رفح فى اتجاه بين الغربى والجنوبى الغربى حتى بحيرة (سبخة) البردويل . وهو فى هذا الجزء رملى منخفض . ثم يتجه الساحل عند البحيرة نحو الشمال الغربى ثم إلى الجنوب الغربى صانعاً قوساً كبيراً منحنياً نحو الشمال يبلغ طوله ٨٠ كيلومتراً ويضم إلى جنوبيه البحيرة المذكورة . وهى تتصل بالبحر بفتحة صغيرة تسدها أحياناً الرمال التى تقذفها الأمواج ، ولا يفصلها عنه إلا حاجز ضيق مكون من شطوط رملية كثيراً ما تطغى عليه مياه البحر وقت العواصف . وينتهى القوس الذى يحتضن البحيرة شمالى بلدة رومانى ، وهنا يغير الساحل اتجاهه نحو الشمال الغربى بعد أن كان متجهاً نحو الجنوب الغربى فيتكون بين هذين الاتجاهين خليج بلوز الذى ينتهى قرب الطرف الشمالى لقناة السويس. ويظل الساحل فى هذا الاتجاه إلى ما

---

(١) راجع مقالة الدكتور بول « Ball » فى تقويم الحكومة المصرية عن جغرافية مصر

بعد مدينة بورسعيد الواقعة عند طرف القناة وحتى مصب فرع دمياط . وعند هذا القسم الأخير من الساحل تقع بحيرة المنزلة التى لا يفصلها عن البحر سوى شريط ضيق من الأرض وهى تتصل به بفتحة ضيقة هى اشتوم الجميل[١]، والشكل العام للبحيرة مستطيل يتخللها عدد عظيم من الجزر تتراص فى صفوف هى عبارة عن شواطىء البحر قديماً ، وهى ضحلة جداً إلى درجة أن السفن المتوسطة الحجم التى تمخر ما بين بورسعيد والمطرية ودمياط تجرى فى مجرى إصطناعى محفور فى قاعها . وفى كثير من أنحاء البحيرة لا يزيد العمق عن متر واحد . وتعد بحيرة المنزلة أكبر بحيرات مصر إذ تبلغ مساحتها نحو ٤٠٠ ٠٠٠ فدان أى أكثر من ٦٥٠ ميلاً مربعاً . وبعد مصب دمياط يأخذ الساحل فى التقوس نحو الشمال حتى مصب فرع رشيد ، وتتوسطه هنا بحيرة البرلس التى تصلها كذلك بالبحر فتحة ضيقة هى بوغاز البرلس ، وتبلغ مساحتها نحو ١٤٠٠٠٠ فدان أى أكثر من ٢٣٠ ميلا مربعاً . والساحل هنا منخفض يحفه كثير من الكثبان الرملية كما فى شمالى سينا . وينتهى هذا القسم بمصب رشيد الذى يبرز كثيراً كما هو الحال عند مصب دمياط كنتيجة لازمة لتقدم رواسب النهر . وبعده يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الغربى ويستمر هكذا حتى خليج العرب ، ويضم فى مبدئه خليج أبى قير الذى تقع إلى خلفه بحيرة إدكو المثلثة الشكل ولا تزيد مساحتها على ٣٥٠٠٠ فدان أى نحو ٥٧ ميلا مربعاً . وهى تتصل بالبحر بمنفذ ضيق عند بلدة المعدية . وإلى جنوبى غربى خليج أبى قير توجد شبه الجزيرة الصغيرة التى تشغلها الآن مدينة الإسكندرية والتى كانت قبلاً جزيرة فرعون (Pharos) ثم ردم ما بينها وما بين الشاطىء فأصبحت شبه جزيرة . ويقع وراء الساحل فى هذا الجزء الأخير بحيرة مريوط المستطيلة الشكل ، ولا تزيد مساحتها على ٥٩٠٠٠ فدان أى نحو ٩٦ ميلا مربعاً[٢]. وهى تختلف عن البحيرات السابقة بأنها لا تتصل بالبحر ولكن

---

(١) « أشتوم » محرفة عن كلمة يونانية ومعناها فتحة وكانت لبحيرة المنزلة فتحات أخرى سدتها الشطوط الرملية أهمها أشتوم الدبة الى شمالى غربى أشتوم الجميل وقد بقيت مفتوحة الى أوائل القرن التاسع عشر

(٢) راجع أيضاً تقويم الحكومة المصرية لسنة ١٩٣٨

مياهها تقذف إلى البحر بواسطة طلمبات المكس . ويختلف الساحل فى هذا القسم عما قبله ، فبعد أن كان رملياً منخفضاً يصبح هنا وتحف به فى بعض جهاته تلال جيرية صلبة يظن أنها كانت كثباناً من مواد متفتتة هى بقايا قواقع بحرية ألتحم بعضها مع بعض فتكونت منها هذه الصخور الجيرية القائمة[1] . ويستمر الساحل على هذا النظام فى جهات كثيرة غربى الإسكندرية وما الصخور الجيرية القريبة من المكس التى يستعملها أهل الإسكندرية للبناء إلا من هذا النوع

بعد خليج العرب عند خط طول ٢٩° شرقاً يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً بين الغربى والشمال الغربى ويستمر هكذا حتى رأس حليمة قرب سيدى برانى عند خط طول ٢٦° شرقاً تقريباً . غير أن هذا الاتجاه العام فى الساحل تتخلله تعريجات عديدة . ففى جهات يشاهد أن الساحل يتجه نحو الغرب كما هو الحال بين رأس الضبعة وخليج الكنايس وعند مرسى مطروح . وفى جهات يتجه فجأة نحو الشمال بل ويبرز فى البحر على شكل رؤوس كما هو الحال عند رأسى الكنايس وعليم الروم اللذين يحصران بينهما خليج أبى حشيفة . ولعل هذا الاتجاه الفجائى نحو الشمال وتكون الرؤوس ناتج عن اقتراب حافة الهضبة ذات الصخور الجيرية الميوسينية الصلبة من البحر فى هذه الجهة . ويلاحظ أيضاً اقتراب خط كنتور ١٠٠ متر من الساحل فى الجهات المذكورة[2] ، كما يشاهد على العكس أن الساحل يتقوس إلى الجنوب فى الجهات التى تبتعد فيها حافة الهضبة المذكورة عن البحر ، ويرى هذا على وجه الخصوص فى خليج العرب . وعند سيدى برانى يتجه الساحل ثانية نحو الجنوب الغربى ويستمر هكذا حتى السلوم ثم يتجه فجأة نحو الشمال وبذا يضم فى هذا الجزء خليج السلوم المتسع . وهنا أيضاً تشاهد ظاهرة ابتعاد الهضبة الجيرية الميوسينية عن البحر وبالتالى تقوس الساحل نحو الجنوب وتكون خليج السلوم . أنظر الخريطة (شكل ١)

---

(١) راجع كتاب الدكتور هيوم *Geology of Egypt* جزء أول صحيفة ٥٧ وراجع كتاب HUME and HUGHES, *Soils and Water Supply of the Mariout District.*

(٢) راجع خريطة مصر الطبيعية الدولية مقياس $\frac{١}{١٬٠٠٠٬٠٠٠}$ وكذلك خريطة مصر الجيولوجية

وهناك من الظاهرات فى ساحل البحر الأبيض المتوسط ما تستلزم أهمية دراسة خاصة مثل :

(١) خلوة من الجزائر. فهو بذلك يختلف عن ساحل البحر الأحمر فى مصر، ولعل السبب فى ذلك أولاً : إنبساط الساحل وتدرجه وعدم وجود مرتفعات هامة بجواره كان يمكن أن تقتطع من الأرض بالتعربة البحرية وتتحول إلى جزر. والمعلوم لنا أن التعربة البحرية ضعيفة الأثر فى السواحل المنخفضة[١] لأن عندها تتكسر الأمواج بعيدة عن الساحل وقبل وصولها إليه ثانياً : يضاف إلى ذلك أن الرياح الغالبة على هذا الساحل بصفة عامة فى الربيع والصيف والخريف هى الرياح الغربية أو الشمالية الغربية بينما تقل الشمالية، أما فى الشتاء فهى الرياح الجنوبية الغربية[٢]. ومن هذا نرى أن الرياح الغالبة ليست عمودية على اتجاه الساحل وهذا مما يساعد على ضعف التعربة البحرية، وعلاقتها باتجاه الرياح أمر معلوم. ثالثاً : على الرغم من أن هذا الساحل تأثر بحركة هبوط حديثة[٣] وعلى الرغم من أن السواحل الهابطة تشتمل عادة على كثير من الجزر وأشباهها فنحن لا نشاهد ذلك هنا، ولا شك أن هذا راجع إلى الحقيقة التى ذكرناها وهى انخفاض الشاطىء بوجه عام وتدرجه وعدم وجود جبال أو مرتفعات هامة كان يصح أن تتحول إلى جزر بالهبوط. وكل ما قد نتج عن هذا الهبوط هو أن بعض التلال التى كان أصلها كثباناً رملية ملتحمة بجوار الشاطىء قد اقتربت من منسوب الماء فتعرضت لتأثير الأمواج خصوصاً وقت المد العالى فتفتت أجزاء منها وانتثرت بقرب الشاطىء، وهذا ما يشاهد غربى مدينة الإسكندرية[٤]. رابعاً : عدم وجود المرجان فى البحر الأبيض المتوسط بجوار

---

(١) يراجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جزء أول صحيفة ٢١٧

(٢) يراجع كتاب الاستاذ محمود حامد (الظواهر الجوية فى القطر المصرى) صحيفة ١٣٧ ويراجع الأطلس المتيورولوجى للقطر المصرى عمل مصلحة المساحة

(٣) يراجع كتاب الدكتور هيوم المذكور صحيفة ١٩٠ وتراجع مقالة بارتو Barthoux, *Paléogéographie de l'Égypte* جزء ٣ من مطبوعات المؤتمر الجغرافى لسنة ١٩٢٥

(٤) يراجع ايضاً كتاب الدكتور هيوم المذكور عن نفس الموضوع

السواحل المصرية لم يساعد على تكوين شطوط أو جزر مرجانية على عكس ما نراه على ساحل البحر الأحمر

(٢) إختلاف عمق البحر أمام الساحل فى أجزائه المختلفة : يشاهد أن البحر يأخذ فى العمق بسرعة فى الجزء الواقع بين السلوم وخليج العرب وبالتدريج بين هذا الخليج والحدود الشرقية ، أو بكلمة أخرى ان البحر عميق فى الجزء الواقع إلى شمالى الصحراء الغربية وضحل نسبياً إلى شمالى الدلتا وشبه جزيرة سينا . فخط عمق ١٠٠٠ متر يبتعد عن رأس حليمة بمقدار ٣٠ كيلومتراً ، فقط وعن مرسى مطروح بمقدار ١٤ كيلومتراً ، وعن رأس الكنايس بمقدار ٢٠ كيلومتراً ، وعن رأس الضبعة بمقدار ٢٤ كيلومتراً ، بينما يبعد عن خليج العرب بمقدار ٤٤ كيلومتراً ، وعن الإسكندرية بمقدار ٦٤ كيلومتراً ، وعن بورسعيد بمقدار ١٢٠ كيلومتراً ، وعن العريش بمقدار ٩٤ كيلومتراً ، وعن رفح بمقدار ٧٨ كيلومتراً . ومما يستحق الملاحظة أن خط عمق ٣٠٠٠ متر لا يبعد عن مرسى مطروح إلا بمقدار ٧٢ كيلومتراً فقط ، بينما خط عمق ١٠٠ متر يبعد عن بورسعيد بمقدار ٦٢ كيلومتراً[١] .

أما تعليل ذلك فأمر ظاهر بين ، فهناك أمام الدلتا تكثر الرواسب التى يقذف بها النيل فى البحر كل عام فتتراكم فى قاع البحر وتعلو فتكون سبباً فى قلة عمقه . أما أمام ساحل شبه جزيرة سينا ، فان التيار البحرى الذى يجرى أمام سواحل افريقية الشمالية آتياً من غربى البحر الأبيض المتوسط متجهاً نحو الشرق[٢] يحمل من المواد والرواسب من السواحل التى يمر عليها خصوصاً رواسب ومقذوفات نهر النيل ما ينتهى بها عند الركن الجنوبى الشرقى للبحر الأبيض المتوسط ، أى أمام ساحل سيناً ، فترسب هناك وتسبب ضحولته . ومما يساعد على هذا الارساب ضعف قوة التيار عند تغيير اتجاهه قرب ساحل فلسطين .

وإذا عرفنا كل ذلك أمكننا أن نعلل عدم تكوين مثل هذه الرواسب أمام ساحل

---

(١) تشاهد خريطة مصر الطبيعية مقياس $\frac{1}{2{,}000{,}000}$ عمل مصلحة المساحة المصرية

(٢) براجع كتاب Tarr, *College Physiography* صحيفة ٦٩٠ وكتاب Lake, *Physical Geography* صحيفة ١٥٦

الصحراء الغربية وبالتالى عمق البحر هناك . وبمناسبة هذا يجب أن نشير إلى أن السبب فى بناء الحاجز الذى بنى عند مدخل قناة السويس هو دفع الرواسب التى يأتى بها التيار البحرى المذكور وإبعادها عن مدخل القناة . وكل من يزور مدينة بورسعيد يشاهد مقدار تلك الرواسب المتراكمة غربى الحاجز والتى يزداد بها عرض شاطىء المدينة سنة بعد أخرى زيادة محسوسة أو بكلمة أخرى أن أرض المدينة تمتد باطراد نحو الشمال على حساب البحر[1]. ومما تجب ملاحظته أن خط عمق ١٠ متر يصل إلى أقرب نقطة إلى الشاطىء أمام قناة السويس . وهذا هو السر فى جعل نهايتها عند هذه النقطة دون غيرها

(٣) كثرة وجود الكثبان الرملية من أنواع مختلفة محاذية للساحل : وقد أشرنا إليها من قبل ، وهذه الكثبان تختلف فى شمالى الصحراء الغربية عنها فى شمالى الدلتا ، فهى فى الحالة الأولى مكونة من مواد متفتتة أغلبها من قواقع بحرية ، تمتزج أحياناً برمال سيليسية ثم نراها وقد ألتحمت بمساعدة مياه الأمطار وإذابتها لبعض جزئياتها قد كونت كتلا قائمة بجوار الساحل ، وأن لون المياه الأزرق الباهت فى كثير من جهات الساحل يرجع إلى وجود مثل هذا الرمل الأبيض الجبيبى . بينما الكثبان فى الحالة الثانية أى فى شمالى الدلتا مكونة من رمال حملتها الرياح الجنوبيه الغربية من أرض الدلتا نفسها كما يدل على ذلك شكلها ، وترتيبها وبعضها من رمال الصحراء الغربية[2]. أما كثبان ساحل شبه جزيرة سينا فهى رمال سيليسية فى الغالب مصدرها من الصحراء الغربية قد حملتها الرياح الجنوبية الغربية والغربية . على أن البعض يعتقد أنها من المواد

---

(١) يشير Daressy فى مقاله *Les branches du Nil sous la XVIII^e dynastie* فى مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٧ عدد ٢ صحيفة ١٠٦ ان شارع أوجينى كان واقعاً على البحر منذ عهد قريب ويشير Lorin فى مقاله صحيفة ١٥٦ فى كتاب *L'Égypte* الذى صدر بمناسبة مؤتمر الملاحة سنة ١٩٢٦ أن ساحل البحر فى مبدأ عهد المدينة كان فى محاذاة فنار بورسعيد وأن كل الأراضى الواقعة شمالى ذلك تكونت من الرواسب المذكورة فى الخمسين سنة الأخيرة . وتسبب هذه المسألة مشاكل للبلدية باعادة تنظيم الشوارع المطلة على البحر باستمرار وكذلك لأصحاب الأملاك الذين يعولون على بناء بيوتهم مواجهة للبحر فاذا بهم بعد بضع عشرات من السنين يجدونها داخل المدينة

(٢) ناقش هيوم هذا الموضوع فى كتابه المذكور آنفاً جزء أول صحيفة ٥٧

التى يحملها تيار البحر الأبيض المتوسط الآتى من الغرب[1] ولكننا نميل إلى الأخذ بالرأى الأول فيما يتعلق بهذه الكثبان المجاورة للساحل ، لأن الرأى الثانى مبنى على الأخذ بفكرة إرتفاع الساحل فى الجزء الغربى وظهور الرمال من البحر فاذا كان هذا صحيحاً فلا يمكن تطبيقه على الجزء الأوسط والشرقى وقد دلت الإبحاث على أنه قد هبط حديثاً

(٤) كثرة وجود المستنقعات والبحيرات بجوار السواحل : قد أشرنا قبل الآن إلى البحيرات الكبيرة التى تحف الساحل شمالى شبه جزيرة سينا وشمالى الدلتا وهذه ككل البحيرات التى تتخلل دالات الأنهار ترجع نشأتها الأولى إلى عدم تكامل الارساب النهرى فى بعض البقاع فتبقى هذه منخفضة على شكل بحيرات أو مستنقعات ، ويساعد على انعزالها عن البحر تكون الشطوط الرملية والغرينية بينها وبينه فيتم انفصالها أو يكاد . ولا نزاع فى أن نشأتها ترجع إلى هذه الحقيقة مهما تكن العوامل التى جعلت بحيرات شمالى الدلتا تأخذ شكلها الحالى

ومن الثابت أنه قبل تكون بحيرة المنزلة الحالية كان يقع بجوار الساحل مكانها عدد من البحيرات والمستنقعات الصغيرة تتخلل فروع النيل القديمة عند مصباتها[2] . ويقال مثل ذلك عن بحيرة البرلس كما تدل على ذلك نظرة واحدة إلى خريطة الوجه البحرى الطبيعية[3] . وربما كانت تلك المستنقعات ممتدة كثيراً إلى الداخل حول البحيرة الحالية . وحتى فى وقتنا الحالى نجد كثيراً من البقاع حول بحيرة البرلس يخفض منسوبها عن منسوب

---

[1] تراجع مقالة حسن بك صادق *Scientific Study of Scenery in Sinai* فى مجلدات المؤتمر الجغرافى جزء ٣ صحيفة ١٤٧ وراجع معها رأى BARRON, *Vaughan Cornish,* فى كتاب هيوم المذكور صحيفة ٥٢

[2] كان للنيل عدة فروع فى منطقة بحيرة المنزلة وكانت تصب فى البحر مباشرة وأشهرها الفرع البلوزى والفرع التانيتى والفرع المنديسى ويمكن تتبعها فى أطلس خرائط الدنيا جزء ٣ عمل مصلحة المساحة ، وكذلك فى خرائط (أسفل الأرض) التى أصدرها أخيراً الأمير عمر طوسون وكذلك فى الخريطتين الملحقتين بمقالات Daressy فى مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٧ عدد ٢ و ٣

[3] عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠

البحر . وأغلب الظن أن نشأة بحيرتى إدكو ومريوط كانت على هذا النحو أيضاً فهناك حول بحيرة مريوط خصوصاً إلى الشرق والجنوب مساحات كبيرة تقع تحت منسوب البحر . وحتى منسوب البحيرة نفسها يتراوح بين مترين وثلاثة تحت سطح البحر ولا يمكن أن يكون هذا كله ناتجاً عن هبوط حديث كما هو الحال فى بحيرة المنزلة إذ أن بحيرة مريوط كانت موجودة من قديم وكانت أكثر اتساعاً وأكبر أهمية مما هى الآن[١] وليست هى بنت قرن من الزمان كما يخيل لنا من كلام هيوم أنها ظهرت نتيجة غمر الانجليز لأرضها بالماء فى أول القرن التاسع عشر[٢]

ويجب أن نذكر ثانياً أن تكون الشطوط الرملية بجوار الساحل عامل مهم فى تشكيل هذه البحيرات الساحلية فقد تساعد على عزلها عن البحر كما هو الحال على سواحل ألمانيا وهولاندة وجنوبى غربى فرنسا . وعندنا أن بحيرة مريوط قد عزلتها عن البحر شطوط تقع بينها وبين خليج أبى قير وليست بينها وبين البحر من جهة الاسكندرية ، حيث ان ما يقع بينهما فى هذه الجهة الأخيرة نتوءات من الحجر الجيرى تكونت فى عصر البليستوسين أى قبل ظهور الدلتا . أما من جهة خليج أبى قير فبحيرة مريوط يفصلها عن المنخفض الذى كانت تشغله بحيرة أبى قير[٣] حاجز تجرى عليه الآن ترعة المحمودية وسكة حديد مصر والاسكندرية ، وربما كان هذا عبارة عن شطوط رملية قوتها فيما بعد يد الإنسان ولا بد وأن يكون ذلك مبدأ عهد الاسكندرية حيث حفرت ترعة الاسكندرية مبتدئة من فرع رشيد عند الرحمانية لتمد المدينة بالمياه . ومثله تماماً حاجز يفصل خليج أبى قير عن منطقة بحيرة أبى قير، وهو بلا شك شطوط رملية أيضاً قوتها يد الإنسان وذلك

---

(١) فى زمن الرومان كانت للاسكندرية ميناء على البحيرة تفوق فى أهميتها ميناءها البحرية وكانت تحمل اليها التجارة من داخل البلاد

(٢) يراجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جزء أول صحيفة ١٩٠

(٣) هذه البحيرة كانت تشغل المنخفض الواقع الى غربى خليج أبى قير مباشرة وأخذت فى الجفاف ثم أتمت تجفيفها شركة أراضى أبى قير

فى عصر تاريخى قديم فجعلتها جسراً لا نعرف من الذى قام به على وجه التحقيق[١] . ولعل انفصال البحيرتين المذكورتين عن البحر تماماً بهذه الجسور هو الذى أدى إلى جفافهما تدريجاً فتركا مساحات كبيرة من الأراضى الجافة حولهما وهى الباقية الآن تحت منسوب سطح البحر ، ثم أصبح مصدر المياه لهما الأمطار والترع والمصارف الآتية من النيل أو من الرشح سواء أكان من أرض الدلتا أم من البحر . ولذا كان يزيد منسوبهما فتزيد مساحتهما فى وقت الفيضان ويحدث العكس فى وقت التحاريق حيث كانتا تظهران كمستنقعات ضئيلة . وكثيراً ما كان البحر يطغى على بحيرة أبى قير (المعدية)[٢] إذا ما ضعف جزء من الجسر الحامى لها[٣] كما حدث سنة ١٧٨٠ . وهذا الطغيان من وقت لآخر هو الذى أحدث الارتباك لبعض الرحالة والجغرافيين فى القرون الوسطى وما بعدها وجعل البعض يخلط بينها وبين بحيرة إدكو ، ويرجع ذلك إلى ظهورها متسعة كبيرة فى وقت ثم صغيرة ضئيلة أو معدومة فى وقت آخر إذا ما أصلحت الجسور . وقد قام محمد على باشا باصلاح الجسور نهائياً . ومنذ ذلك الوقت أخذت تتبخر مياه البحيرة وتحول إلى أرض حتى جففت تماماً سنة ١٨٩١ ، وتناولت تجفيفها النهائى شركة أراضى أبى قير حيث حصلت على هذا الامتياز سنة ١٨٨٧

أما طغيان البحر على بحيرة مريوط[٤] فقد حدث فى أبريل سنة ١٨٠١ نتيجة قطع الانجليز لجسور ترعة الاسكندرية[٥] التى كانت تفصل بين بحيرة أبى قير وبحيرة مريوط

---

(١) لم يذكر لنا التاريخ اى اتصال بين بحيرة مريوط والبحر فلا بد ان انفصالها عنه حدث قبل التاريخ ولكن الغالب ان بحيرة أبى قير فصلت زمن العرب

(٢) كانت هذه البحيرة تسمى أحياناً بهذا الاسم وكان البعض يخلط بينها وبين بحيرة ادكو فيسمى الأخيره ببحيرة المعدية خطأ

(٣) تراجع مقالة Combe, *Alexandrie musulmane,* بمجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٦ عدد ٢ صحيفة ١١٣ وتشاهد الخريطة المرسومة سنة ١٧٩٨ والمنشورة فى صحيفة ١٤١

(٤) لوصف طغيان البحر على البحيرة وما يتعلق به تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٢٨٢ عدد ٤ مجلد ١٦ من المجلة المذكورة

(٥) تراجع الخريطة القديمة من عهد نابليون والمنشورة فى عدد ٧٢ (سبتمبر) سنة ١٩١٢ من مجلة *Cairo Scientific Journal*

فاندفع ماء البحر عن طريق البحيرة الأولى نحو الثانية وكان الفرق بين منسوبيهما ثلاثة أمتار. ثم أصلحت الجسور سنة ١٨٠٢ ثم قطعت ثانياً فى اغسطس سنة ١٨٠٣، ثم أصلحها نهائياً محمد على باشا سنة ١٨١٦. ومنذ ذاك الوقت ومنسوب البحيرة آخذ فى الانخفاض بعد أن كان قد وصل إلى مستوى البحر، ومساحتها آخذة فى الصغر بعد أن كانت قد وصلت إلى أبى المطامير شرقاً وقلب مريوط غرباً. واقتصر ورود الماء إليها فيما بعد من الترع والمصارف الآتية من النيل ومن الرشح والأمطار. وفى سنة ١٨١٩ حفر محمد على باشا ترعة المحمودية لتحل محل الترعة القديمة

أما بحيرة إدكو فالمظنون أنها كانت متصلة اتصالاً تاماً بخليج أبى قير إلى وقت تاريخى قريب ربما كان القرن السابع عشر[١]، حتى فصلتها عنه تلك الشطوط الرملية والغرينية. وقد كان الفرع الكانوبى عاملا من عوامل تكوينها[٢]. والى يومنا الحالى لم يتم انفصال البحيرة عن البحر فهى تتصل به بمنفذ عند بلدة المعدية ولذا فمنسوبها فى منسوب سطح البحر بوجه عام. فهى فى ذلك مثل البردويل والمنزلة والبرلس ولكن على العكس من ذلك بحيرة مريوط

وإذا ولينا نظرنا شطر بحيرة المنزلة رأينا مثل هذه الشطوط مستطيلة متوازية واقعة شرقى مصب دمياط ومتجهة من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى. وهذه الشطوط قد عزلت البحيرة عن البحر فى ذلك الركن، وإذا بحثنا عن منشها وجدناه فى مصب فرع دمياط وما يأتى به من الرواسب التى قذف بها التيار البحرى الآتى من الغرب وسواها على هذه الصورة. ويلاحظ هنا أنه بينما يزداد الجانب الشرقى من مصب دمياط فان الجانب الغربى عند رأس البر يتآكل. أما الشطوط التى تمتد من أشتوم الجميل إلى بورسعيد ثم تمتد جنوباً بشرق فتحد سهل الطينة الذى كان يشغله جزء من بحيرة المنزلة فان منشأها أيضاً المواد التى أتى بها الفرع المنديسى والفرع التانيتى

---

(١) أنظر الخريطة المرفقة بمقالة Combe المذكورة مجلد ١٦ عدد ٢ صحيفة ١٢٧

(٢) براجع كتاب هيوم *Geology of Egypt* جزء ١ صحيفة ٥٦

أما بحيرة البرلس فمن المحتمل أنها تكونت بهذه الطريقة ، وربما تكون بحيرة البردويل الأولى قبل الهبوط الحديث قد تكونت أيضاً بنفس الطريقة إذ أن البحيرتين متشابهتان فى شكلهما . ومما يساعد على هذا الاعتقاد أولاً : كثرة الرواسب والشطوط فى هذا الجزء من الساحل ووجود مصب فرع رشيد غربى البحيرة الأولى ومصب الفرع البلوزى غربى البحيرة الثانية . وثانياً : أن ما يفصل كلاً من البحيرتين عن البحر هى أزرع ضيقة منتظمة الشكل تمتد شرقاً وغرباً ولا بد أن يكون تيار البحر الأبيض المتوسط نفسه هو الذى جعل الرواسب تأخذ ذلك الشكل والاتجاه . فضمت المساحات المائية إلى داخلها وهى البحيرات

مع كل ما ذكر فنحن لا نعفى عامل الهبوط الذى حدث على ساحل مصر من المسئولية فى زيادة مساحة معظم البحيرات الكبيرة الواقعة على الساحل كما هو الحال فى بحيرة البردويل[١] والبرلس ومريوط وإدكو والمنزلة كما أن ظاهرة الهبوط تتجلى على وجه الخصوص فى بحيرة المنزلة بكثرة الجزر التى فيها وآثار البلاد والقرى التى كانت مزدهرة قديماً ونراها الآن داخل حدود البحيرة أو ما حولها من المستنقعات . وتعد مدينة تانيس عاصمة الدلتا فى الأسرة الواحدة والعشرين أحسن مثل لذلك وكانت تقع بقرب صان الحجر الحالية[٢] ومثلها مدينة تنيس وكانت تقع جنوبى غربى بورسعيد[٣] وكانت مركزاً كبيراً للمنسوجات الدقيقة فى زمن المعز وهدمها الملك الكامل سنة ١٢٢٧ م[٤]

وهناك غير هذا أدلة كثيرة لا تترك مجالاً للشك فى حدوث حركة الهبوط التى تعرض لها ساحل مصر الشمالى فى معظم أجزائه فى العصر الجيولوجى الحديث بل وفى

---

(١) تراجع مقالة Barthoux, *Paléogéographie de l'Égypte* صحيفة ٩٤ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافى سنة ١٩٢٥ ويلاحظ رسم البحيرة قبل الهبوط وبعده

(٢) تراجع المقالة المذكورة صحيفة ٩٣ ثم يراجع كتاب Breasted, *History of the Ancient Egyptians* صحيفة ٣١٤ و ٣٥٧

(٣) أنظر الخريطة الطبيعية للدلتا مقاس ١ : ٣٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة المساحة عام ١٩٢٩

(٤) اقرأ مقالة Daressy المذكورة آنفاً صحيفة ٩٠ عدد ٢ مجلد ١٧ من مجلة الجمعية الجغرافية الملكية ويراجع كتاب Stanley Lanepoole, *History of Egypt in the Middle Ages* صحيفة ١١٢

العصر التاريخى . ومن الأدلة فى غربى الدلتا ما لوحظ فى منطقة الاسكندرية من دخول مياه البحر إلى الأجزاء السفلى من مقبرة البطالسة[١] وهبوط الأرصفة اليونانية القديمة[٢] ثم هبوط خليج ساحل أبى قير حول منطقة مصب الفرع الكانوبى وذلك فى القرون الوسطى . أما إذا انتقلنا إلى شرق الدلتا فى شمالى سينا وجدنا آثاراً تحت منسوب الماء الآن بجوار بلدة المحمدية فى الطرف الغربى لبحيرة البردويل[٣]

أما حدوث هذا الهبوط فأمر لا يبعد تصوره أو تعليله إذ أن أرض مصر لا تزال ميداناً لحركات تكوينية يظهر لنا بعضها على شكل زلازل يذكر الأحياء منا بعضها مرات متتالية ويذكر المؤرخون الكثير منها فى كتبهم . ومن أهمها زلزال ٣ اغسطس سنة ١٣٠١ م الذى اجتاح البلاد كلها[٤] وعداها زلزال سنة ٩٣٤ و ٩٥٤ و ١٢٠٢ م وغيرها كثير . وبعض هذه الحركات تظهر على شكل ارتفاع تدريجى كما هو الحال على جانبى خليج السويس (وسنشير إلى ذلك فيما بعد) أو انخفاض تدريجى كما هو الحال على ساحل البحر الابيض المتوسط وفى هاتين الحالتين الأخيرتين لا يظهر أثر الحركة إلا بعد أجيال عديدة . ومنذ عصر الميوسين وأرض مصر فى قلقلة مستمرة كانت شديدة فى ذاك العصر . أما فى عصرنا الحديث فلا نشاهد إلا ذيولها . ولا يستحيل علينا أن نتصور ساحل البحر الأبيض المتوسط فى مصر وهو يهبط تحت ثقل الكميات الهائلة من الرواسب التى يأتى بها النيل عاماً بعد عام من داخل القارة ثم الرواسب التى يأتى بها تيار البحر من الغرب إلى الشرق . وإذا آمنا بصحة نظرية (توازن القشرة)[٥] التى تكاد تصبح فى حكم القانون والتى يعتقد

---

(١) اقرأ بقية مقالة Daressy المذكورة فى نفس المجلة مجلد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢٠٦ وراجع مجلة *Cairo Scientific Journal* عدد ٧٣ سنة ١٩١٢ صحيفة ٢٣٤

(٢) يراجع كتاب Hogarth, *The Nearer East* صحيفة ٨٤

(٣) تراجع مقالة بارتو ثم مقالة Daressy صحيفة ٩٣ و ٩٤

(٤) يراجع كتاب ستانلى لينبول المذكور صحيفة ٨١ و ٨٨ و ٢١٦ و ٣٠١ ثم تراجع مقالة دارسى المذكورة مجلد ١٧ عدد ٣ صحيفة ٢١٩

(٥) لتفهم كنه نظرية توازن القشرة Isostacy يقرأ كتاب Joly, *The Surface History of the Earth* وكتاب Steers, *The Unstable Earth* ودائرة المعارف البريطانية

فيها أغلب الجيولوجيين فى العصر الحاضر أصبح من السهل علينا تعليل الهبوط على هذا الساحل[(١)]

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى الرأى الذى يقول بحركة ارتفاع فى جزء من ساحل البحر غربى بحيرة البردويل عند مصب الفرع البيلوزى القديم . أشار إلى هذه الحركة الدكتور حسن بك صادق والأستاذ بارتو[(٢)] وغيرهما ، ويستدلون عليها بوجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل بنحو ٣ ك . م. الآن ، بينما كانت قديماً واقعة على المصب تماماً . على أننا لا نميل إلى الأخذ بهذا الرأى وذلك لصعوبة تصور حركتى هبوط وصعود فى وقت واحد وفى أجزاء متقاربة فى ساحل واحد خصوصاً وأن أدلة تأثر أغلب نقط الساحل بالهبوط قوية كما ذكرنا . أما عن وجود آثار مدينة بيلوز بعيدة عن الساحل الآن فمن السهل تعليل ذلك بأن المدينة كانت على هذا البعد نفسه من مصب الفرع البيلوزى قديماً كما هو حال دمياط ورشيد وموقعها من مصبى النهر بعيدتين عن البحر وذلك للابتعاد عن الرواسب والشطوط التى تقع عادة عند المصبات . وإذا كان بعض المؤرخين أو الجغرافيين القدماء قد وصف مدينة بيلوز بأنها واقعة عند المصب فهذا من باب عدم الدقة فى التعبير كما نقول نحن مثلا (أن دمياط واقعة عند مصب دمياط) . ورب قائل يقول أن حركة الصعود هنا لها علاقة بحركة الصعود على جانبى خليج السويس . فردا على ذلك نقول أن حركة الارتفاع عند خليج السويس هى من ذيول حركة الانكسارات العظيمة فى منطقة البحر الأحمر فى الزمن الجيولوجى الثالث ولم يصل مداها إلى البحر الأبيض المتوسط . ثم أننا إذا أخذنا بنظرية توازن القشرة استحال علينا

---

(١) أشار حسين سرى باشا الى هذا الموضوع فى مذكرته عن أطلس مصر التى قدمها للمؤتمر الجغرافى الذى عقد فى كمبردج سنة ١٩٢٨ وقد طبعت هذه المذكرة ضمن أبحاث المندوبين المصريين وقد أشار كثير من الكتاب الى ما يقارب هذا الرأى ومنهم Joudet وقد نقل عنه Daressy فى مقاله المذكور

(٢) تراجع مقالة بارتو المذكورة آنفاً صحيفة ٩٤ ومقالة حسن بك صادق *Scientific Study of Scenery in Sinai* .

أن نأخذ بأى رأى يقول بحركة ارتفاع على ساحل البحر الأبيض المتوسط فى العصر الحديث . وقد ربط الدكتور محمد عوض[١] حركة الارتفاع المشار إليها بحركة ارتفاع يقول أنها حدثت إلى شرق وادى النيل وأثرت فى اتجاه مجراه فى جهات مختلفة . وعندنا أن هذه الحركة الأخيرة قد يكون لها ارتباط بالحركة التى على جانبى خليج السويس والتى ذكرت قبل الآن ولكنها لم تمتد إلى شمالى شرق الدلتا ، ولا نظن أن التطور الذى حدث فى فروع النيل القديمة أو زوالها ناتج عن حركة من هذا القبيل وإلا لكان الزوال قاصراً على الفروع الشرقية فقط . والواقع أن الفرع الكانوبى غربى فرع رشيد والفرع السبنيتى بين فرعى دمياط ورشيد قد زالا أيضاً كما زال غيرهما من الفروع الشرقية بدل ان تزداد أهميتها . وإذا أردنا أن نعلل ذلك التطور وجب علينا أن نطرق باباً آخر مثل الارساب سواء أكان بجوار الشاطىء أم فى الداخل خصوصاً فى سهل منبسط كدلتا النيل يسهل فيه تحول المجارى المائية من حالة إلى أخرى ومن جانب إلى آخر. وقد تحول كثير من الفروع أو أجزائها أيضاً إلى ترع كما هو الحال مع بحر مويس والبحر الصغير والترعة البوهية . ومثل هذا يقال عن التطور الذى حدث فى فرعى دمياط ورشيد من ازدياد عرض فرع رشيد وازدياد مقدار تصرفه وانضمار فرع دمياط . وهذا التطور ينسبه البعض إلى الارتفاع المذكور ويقولون أن حدوث الارتفاع إلى شرق الدلتا وميل أرضها نحو الغرب كان سبباً فى اندفاع أكثر مياه النيل إلى فرع رشيد وأقلها إلى فرع دمياط فعظم الأول وتضاءل الأخير. وهذا رأى لا نميل الأخذ به قط ولا نظن أن هذا التطور يحدث من مثل ذلك الفرض الموهوم خصوصاً وأننا لا نرى أى ميل فى أرض الدلتا من الشرق إلى الغرب بل كل الميل من الجنوب إلى الشمال[٢] بنسبة واحدة فى شرقها وغربها . ولقد أشار حسين سرى باشا فى كتابه (علم الرى)[٣]

---

(١) أنظر كتابه (نهر النيل) صحيفة ١٥٥ و ١٦٧ طبع مصر سنة ١٩٣٠

(٢) أنظر خريطة الدلتا الطبيعية عمل مصلحة المساحة مقياس ١ : ٣٠٠,٠٠٠

(٣) راجع كتابه (علم الرى) جزء أول صحيفة ١٥ طبع مصر سنة ١٩٣٣

إلى أن الفرعين كان تصريفهما واحداً قبل عهد القناطر الخيرية وقد نشأ انضمار فرع دمياط وازدياد فرع رشيد عن الترعة الفرعونية التى كانت تأخذ من الفرع الأول نحو ثلث مائة وتقذف به فى الفرع الثانى ، هذا فضلاً عن الترع الكثيرة التى كانت تأخذ من فرع دمياط بدون حساب ولا ضابط كبحر مويس والبوهية والباجورية والخضراوية وبحر شبين . ويؤيد ذلك أن عرض فرع دمياط فى مبدئه يبلغ ٤٠٠ متر وفى نهايته نحو ٢٠٠ متر فقط . فمياه فرع رشيد الغزيرة كانت تنحر فى جوانبه فتزيد فى اتساعه بينما مياه فرع دمياط القليلة البطيئة كانت تساعد على الارساب فى الجوانب فيضيق المجرى . ثم أننا إذا علمنا أن الفرعين يكادان يتساويان فى الطول وأنهما يبدءان من منسوب واحد وينتهيان عند مستوى سطح البحر وجب علينا أن نسلم بعدم إمكان انخفاض جوانب فرع رشيد عن فرع دمياط . ومن هذا كله يتبين لنا عدم امكان حدوث حركة الارتفاع المشار إليها فى شرق الدلتا على الساحل أو قريباً منه

أما زمن بدء حركة الهبوط فى الساحل الشمالى فيرجعها هيوم الى القرن السادس الميلادى[1] والواقع أن التاريخ يثبت أن كثيراً من المعالم التى زالت كانت موجودة قبل ذلك القرن . ويصح هنا أن نتساءل هل الحركة بدأت فى ذاك الوقت فقط؟ وما هو العامل الجيولوجى الذى أدى اليها؟ — الذى نعلمه أنه فى آخر عهد البليستوسين حدثت حركة إرتفاع عند الساحل أعقبها ظهور تلك الطبقات التى تحفه على طول الطريق تقريباً[2] ومن بينها طبقات بحيرية ساحلية على منسوب ستة أمتار ومنها الكثبان الرملية الجيرية التى أشرنا اليها سابقاً[3]

وفى أول العصر الجيولوجى الحديث كانت الدلتا خطت خطوات واسعات نحو التكوين داخل الخليج الذى كان يشغل مكانها حتى وصلت الى مداها الحالى تقريباً

---

(١) أنظر كتاب هيوم جزء أول صحيفة ١٩٠

(٢) أنظر خريطة مصر الجيولوجية الحديثة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠ عمل مصلحة المساحة المصرية

(٣) اقرأ كتاب هيوم وهيوز المذكور آنفاً صحيفة ٤١

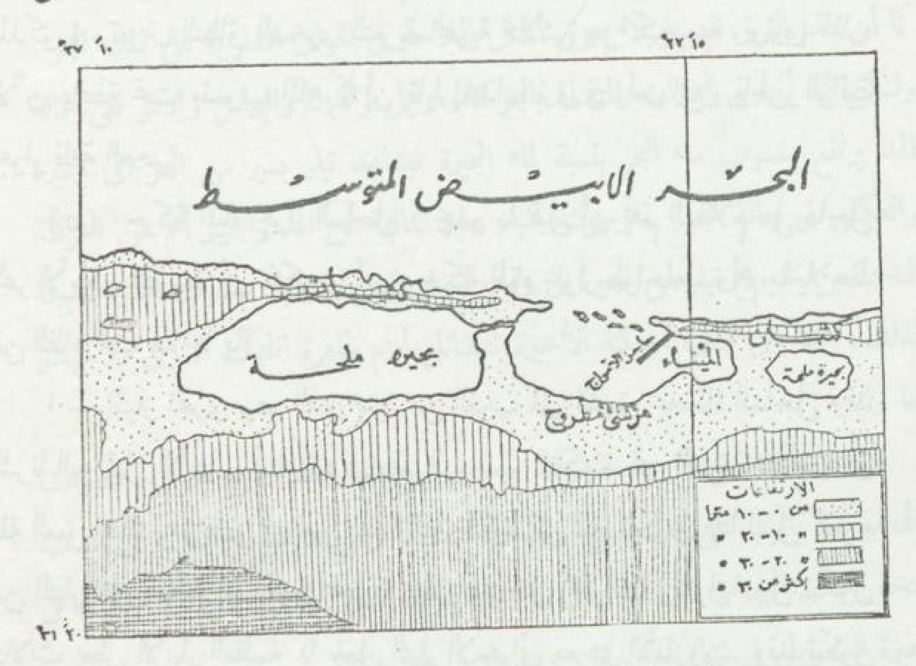
قبل فجر التاريخ بزمن كبير. وكانت مصبات النيل تصل الى البحر مباشرة ويقول بذلك الدكتور عوض ويشير الى هذا أيضاً دارسى فى مقاله المذكور[1] ولم يكن يتخللها إلا قليل من المستنقعات قرب الساحل. ولا بد وأن توالى الأرساب تبعة الهبوط من قبل القرن السادس ولا يبعد أن يكون ذلك قد بدأ ببطء من أول العصر التاريخى على الأقل فى بعض البقاع كما فى شرقى الدلتا. ويدل على ذلك عدم وجود أى أثر للعمران الى شمالى خط يمر بآثار بلدة تنيس. ويظهر أن هذا الجزء كان قد طغى عليه البحر وليس ببعيد أن حركة الهبوط استمرت ببطء حتى وصلت الى أقصاها فى القرون الوسطى وشملت حينئذ كل الساحل تقريباً. ويجب أن لا يتسرب الى الذهن أن الساحل قد تراجع كله الى الوراء تبعاً لذلك، إذ الواقع أن مقدار الهبوط كان بسيطاً طغى البحر به على بعض الأراضى الواطئة، ولكن فى الوقت نفسه كان الأرساب يسير سيراً حثيثاً فيملأ بعض المنخفضات التى طغى عليها الماء، وفى الجهات الأخرى كان يتقدم الساحل الى الأمام كما هو الحال فى الجهات المحيطة بمصبى دمياط ورشيد وما بينهما. ويلاحظ أن هذه هى أكثر أجزاء الساحل المصرى بروزاً فى البحر. ويحسن بنا أن نشير الى أن تقدم الدلتا أخذ يبطىء كثيراً فى زمننا الحديث نظراً الى أن الجزء الأكبر من رواسب النيل تحفظ الآن لترسب على أرض مصر والسودان بفضل مشاريع الرى الحديثة فلا يصل منها الى البحر إلا جزء محدود

تكلمنا الآن عن البحيرات الكبيرة أما المستنقعات الصغيرة فهى تمتد لمسافات كبيرة على طول الساحل غربى الاسكندرية حتى قرب السلوم. أما نشأة هذه البحيرات والمستنقعات الصغيرة فانها ترجع الى عدة عوامل والمعتقد أن حركة الهبوط التى انتابت ساحل البحر الأبيض المتوسط فى معظم أجزائه فى العصر الجيولوجى الحديث هى إحدى هذه العوامل الهامة، فقد كان من أثر هذا العامل أن الكثبان الرملية الملتحمة التى كانت

---

[1] أنظر كتاب نهر النيل صحيفة ١٦٦ وبراجع ما يقوله دارسى صحيفة ١٨٩ و ١٩٠ فى مجلة الجمعية الجغرافية الملكية مجلد ١٧ عدد ٣ ومجلد ١٧ عدد ٢ صحيفة ٩٣

مرتفعة عن منسوب الماء قبل الهبوط أصبح بعضها فى كثير من جهات الساحل فى منسوب الماء والبعض الآخر غطس جزء منه فترك بينه وبين الشاطىء مساحات مائية على شكل مستنقعات أو على شكل بحيرات شاطئية صغيرة تجف أحياناً وتترك طبقات من الملح والجبس، ويرى ذلك غربى الاسكندرية على طول الساحل[1]. ونذكر على



شكل (٢) — مقياس الرسم ١ : ١٠٠٠٠٠

قسم من ساحل البحر عند مرسى مطروح

سبيل المثال ما يشاهد عند مرسى مطروح حيث توجد ثلاث بحيرات : الأولى وهى الغربية مقفلة ولا يصلها بالبحر إلا منفذ بسيط. والوسطى تشتمل على المرفأ وتصلها بالبحر فتحات ضيقة تمر السفن منها. والثالثة وهى الشرقية منفصلة عن البحر تماماً — أنظر الخريطة (شكل ٢). ومن الواضح أن طغيان البحر والتعريه البحرية هى التى كونت تلك الفتحات فى البحيرة الوسطى

---

[1] يراجع كتاب هيوم وهيوز عن مربوط وهو المذكور آنفاً

ومثل هذا يقال عن المنطقة البحرية الواقعة الى غربى الاسكندريه مباشرة بينها وبين قلعة سيدى العجمى البارزة فى البحر، فان هذه المنطقة كان يحيط بها قديماً نطاق من الصخور يظن أنه كان مكوناً من كثبان من بقايا قواقع بحرية ملتحمة وكان يمتد من رأس التين الى رأس العجمى ويضم بينه وبين الساحل تلك المساحة التى كانت على شكل بحيرة ساحلية[١] وعلى أثر الهبوط طغت مياه البحر على المنطقة الداخلية المذكورة وتعرض النطاق الصخرى للتعرية البحرية فتلاشى جزء كبير منه، وترى آثاره الآن هابطة تحت منسوب الماء كما أن بقايا إمتداده ترى فى رأس التين والجزر الواقعة بجوار قلعة العجمى

(٥) حركة المياه بجوار الساحل : يجدر بنا قبل أن نختم الكلام على ساحل البحر الأبيض المتوسط أن نذكر شيئاً عن حركة المياه بجوار سواحله . وأهم ما يلاحظ من الظاهرات هنا ما يأتى :

١ — التيار البحرى وهو الذى يسير من الغرب الى الشرق بمحاذاة الساحل وقد أشرنا اليه قبل الآن ورأينا أثره فى دفع الرواسب الكثيرة نحو الشرق مما أدى الى قلة العمق هناك . ويظهر أن ليس لهذا التيار القوة التى تمنع تكون دلتا النيل كغيره من التيارات المحيطية التى تسير بمحاذاة بعض سواحل القارات وتحول دون تكون دالات بعض الأنهار العظيمة كما يفعل التيار الاستوائى مع نهر الأمازون . وقد تكون مدينة الاسكندرية مدينة بوجودها لهذا الاتجاه الذى يتخذه هذا التيار، إذ لو كان اتجاهه من الشرق الى الغرب لحال دون وجودها كلية، أو على الأقل لحال بالرواسب التى كان يدفعها إذن نحو غربى الدلتا دون وجودها كميناء عظيمة[٢]. وها هى ميناء بورسعيد فى مدخل قناة السويس تعانى كثيراً من تلك الظاهرة الطبيعية لوقوعها شرق الدلتا

---

(١) أنظر خريطة منطقة الاسكندرية مقياس ١ : ١٠٠,٠٠٠ ضمن مجموعة خرائط مصلحة المساحة للقطر المصرى

(٢) يمكن مقارنة موقع الاسكندرية بموقع ميناء مرسيليا بالنسبة لاتجاه التيار ودال كل من نهر النيل ونهر الرون

كما شرحناه فى حينه . وفيما عدا ما ذكر قد لا يكون لهذا التيار أثر مهم يستحق الذكر

ب — المد والجزر — ليس للمد أهمية كبرى على ساحل مصر الشمالى إذ متوسط الفرق بين المد والجزر يبلغ نحو نصف متر فقط فعند بورسعيد يتراوح هذا الفرق بين ١٥ و ٤٠ سم . ولعل هذا سبب من أسباب عدم عرقلة تكون دال النيل وتقدمها، كما أن هذا الفرق البسيط لا يعوق أعمال الملاحة فى الموانى المصرية على ذلك البحر . ولكن للمد أثره فى البحيرات المتصلة بالبحر كالبردويل والمنزلة والبرلس وإدكو ففى حالة المد يرتفع منسوب ماء البحر بنسبة لماء البحيرة فيشاهد تيار يسير من البحر الى البحيرة والعكس فى حالة الجزر . وحركة المياه هذه الناتجة عن المد والجزر أهم من الحركة الناتجة عن خروج تيار من البحيرة فى وقت فيضان النيل وازدياد منسوب البحيرة نتيجة لذلك، ولذا فان ظاهرة الحركة الأخيرة تتضائل أمام ظاهرة الحركة الأولى فلا تبدو لنا واضحة

ويجب ألا ننسى أثر هذه الحركة فى دخول أنواع السمك من البحر الى البحيرات المختلفة وما يترتب على ذلك من الوجهة الاقتصادية وعلى هذا فاذا حدث أن سدت فتحة إحدى البحيرات بتراكم الرمال تأثرت حركة صيد الأسماك كثيراً كما حدث فى بحيرة البردويل فى شتاء سنة ١٩٢٨ وفى مارس سنة ١٩٣٨

ج — الأمواج — وقد أشرنا اليها قبل الآن ولا شك أن أهميتها ضئيلة لضعفها أولا ثم لكونها تهاجم ساحلاً منخفضاً ثانياً فيكون أثرها ضعيفاً . وإذا كانت الأمواج تشتد نوعاً فانما يكون ذلك فى فصل الشتاء وهو فصل الأعاصير وما يتبعها من العواصف

د — تيار قناة السويس — وهذا تيار يندفع من البحر الأبيض المتوسط نحو البحر الأحمر عن طريق قناة السويس فى فصل الصيف والعكس فى فصل الشتاء

وينشأ تيار فصل الصيف عن أمرين مهمين — أولاً أن الرياح الغالبة فى هذا الفصل هى الرياح الشمالية أو الشمالية الغربية تدفع المياه نحو الساحل عند بورسعيد فترفع منسوبها عند هذا الطرف من القناة فيصبح أعلا من منسوب مياه البحر الأحمر

عند الطرف الآخر بنحو ٤٠ سم تقريباً فيتسبب عن ذلك تيار يسير فى القناة من الشمال الى الجنوب — وثانياً شدة البخر فى البحر الأحمر فى فصل الصيف ولو أن البخر شديد أيضاً فى البحر الأبيض المتوسط إلا أنه فى البحر الأحمر أكثر منه شدة وذلك نظراً لشدة درجة الحرارة وشدة الجفاف . هذا الى أن انعدام الأمطار وعدم وجود أنهار تذكر تصب فى البحر الأحمر لمما يساعد على إنخفاض منسوبه[1]

أما فى فصل الشتاء فتنعكس الآية فيسير التيار من البحر الأحمر نحو البحر الأبيض المتوسط حيث الرياح الغالبة على ساحل البحر الأخير هى الجنوبية الغربية تدفع المياه بعيدة عن الساحل فيقل منسوب البحر بجواره ويتسبب عن ذلك إندفاع المياه شمالاً من البحر الأحمر الى البحر الأبيض المتوسط . ولكن التيار فى هذه الحالة يكون ضعيفاً نظراً الى أن البحر الأحمر يظل فى هذا الفصل أكثر جفافاً وأشد حرارة من البحر الأبيض المتوسط

ومن هذا يتبين لنا أن التيار فى حالتيه ناشىء عن حركة الرياح فى الغالب وليس عن نظام المد والجزر فى البحرين ، إذ أن المد عند السويس أعلى من المد دائماً عند بورسعيد فالفرق بين المد والجزر عند السويس يتراوح بين ١٦٥ و ١٨٠ سم . وقد يصل الى ٢٥٠ سم إذا ساعد المد رياح جنوبية شرقية ، بينما لا يتجاوز ٤٠ سم عند بورسعيد . فاذا كان نظام المد والجزر هو سبب التيار كما يعتقد البعض لزم أن يكون هذا دائماً فى اتجاه واحد فى القناة من الجنوب الى الشمال . وثم نقطة أخرى هى أن ارتفاع المياه بالمد ليست ظاهرة دائمة بل وقتية تنخفض ثانية بالجزر وهكذا . فلو فرض ونشأ عنها تيار نحو القناة فلا يمكن أن يستمر طويلاً داخلها لانخفاض منسوب المياه بعد ذلك وفوق هذا وذاك فظاهرة المد العالى عند السويس لا تتفق فى الوقت معها عند بورسعيد فهى تتقدم بمقدار ساعتين عند المدينة الأخيرة عنها عند المدينة الأولى

---

(١) راجع كتاب Tarr, *College Physiography* صحيفة ٦٩٠ ثم دائرة المعارف البريطانية

ساحل البحر الأحمر

تبدأ السواحل المصرية على البحر الأحمر من نقطة طابا قرب رأس خليج العقبة ثم تسير على الجانب الغربى لهذا الخليج فى اتجاه عام بين الجنوبى والجنوبى الغربى مع تعرجات طفيفة ثم فى إتجاه جنوبى قرب نهايته ، ويستمر على هذا الاتجاه حتى مخرج الخليج عند خط عرض ٢٨° شمالاً . والساحل هنا صخرى وفى جهات كثيرة منه تصطدم أمواج البحر مباشرة بسفوح الجبال العالية المشرفة عليه . وفى بعض الجهات لا نجد إلا سهلاً ساحلياً ضيقاً حصوياً يغطيه الحصى والرمل من فتات الصخور النارية فى الداخل . وفى جهات أخرى نجد دالات رملية صغيرة عند مصبات الوديان[١] . وبعد ذلك يتجه الساحل مطلاً على البحر الأحمر نفسه[٢] نحو الجنوب الغربى حتى رأس محمد وهو مكون من صخور جيرية عند نهاية شبه جزيرة صغيرة تشغل الطرف الجنوبى لشبه جزيرة سينا . ومن بعدها ينحرف الاتجاه نحو الشمال الغربى حيث الجانب الشرقى من خليج السويس . والساحل على هـذا الجانب منخفض رملى قليل التعاريج فى ثلثه الأول حتى بلدة الطور . وبعدها فى ثلثه الثانى حتى مصب وادى غرندل مرتفع صخرى فى أغلب الجهات ، وكثيراً ما تشرف الجبال على الساحل مباشرة كما هو الحال عند جبال العرابة التى تظل مسافة كبيرة ملاصقة للساحل وكذلك عند جبل حمام فرعون[٣] . ويلاحظ هنا أن الساحل بين مصبى وادى فيران ووادى غرندل يصنع ثنية كبيرة

---

(١) تراجع مقالة حسن بك صادق المذكورة آنفاً صحيفة ١٥٢

(٢) كان البحر الأحمر يعرف عند العرب ببحر القلزم او بحر مكة ولا يعرف سبب تسميته بالبحر الأحمر ويقول Raimondi و Tarr ان ذلك ربما يرجع الى البقع الحمراء التى ترى أحياناً نتيجة وجود كائنات بحرية خاصة او لانعكاس أشعة الشمس على بعض الصخور

(٣) عند هذا الجبل ترى الأمواج وهى تتلاطم على سفحه مباشرة وقد شاهدت ذلك فى رحلة اليه

مقعرة يبلغ خليج السويس عندها أقصى عرضه . بعد ذلك يبدأ الثلث الأخير والساحل عنده منخفض رملي وفيه يستمر إتجاهه نحو الشمال الغربى حتى مدينة السويس مع بعض تعرجات طفيفة . وعند هذه المدينة الواقعة عند رأس خليج السويس يبدأ الجانب الغربى منـه متجهاً اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرق وموازياً للجانب الآخر بصفة عامة . ولا غرابة فى ذلك فالخليج كما هو الحال مع خليج العقبة ناشىء عن إنكسارات عظيمة[١] تكاد تكون متوازية . وليلاحظ أن تعرجات الساحل هنا ليست تابعة لعوامل النحت والأرساب وتركيب الصخور كما هو الحال على ساحل البحر الأبيض المتوسط بل تابعة لاتجاهات هذه الفوالق[٢] . فبعد السويس يتجه الساحل نحو الجنوب الغربى سائراً مع إتجاه الانكسارات حتى هضبة الجلالة الشمالية ثم يعود فيغير إتجاهه صانعاً قوساً بارزاً فى البحر ينتهى عند هضبة الجلالة الجنوبية قرب رأس زعفرانة . ثم يتخذ ثانية إتجاهه العام نحو الجنوب الشرق متبعاً إتجاه الانكسار حتى جبل الزيت عند مخرج الخليج . ويلاحظ أيضاً أن لا علاقة بين هذه التعرجات وبين نظام الساحل من حيث الارتفاع والانخفاض . ففى الجزء الأول قرب السويس حيث ينثنى الساحل نحو اليابس نجده منخفضاً رملياً فى بعض الجهات وعالياً صخرياً فى جهات أخرى كما هو الحال عند سفوح جبل عتاقة . ومثل ذلك تماماً نراه فى الجزء الذى يليه مع أنه يبرز فى البحر . ففى جهة منه نجد هضبة الجلالة الشمالية مشرفة على البحر بحيث ترتطم أمواجه بقاعدتها[٣] . وفى جهة أخرى نجد الساحل ينخفض كما هو الحال عند وادى

---

(١) لاحظ نظام هذه الانكسارات واتجاهها فى الخريطة الملحقة بمقالة بارتو المذكورة صحيفة ٧٧ جزء ثالث من مطبوعات المؤتمر الجغرافى لسنة ١٩٢٥

(٢) ذكر لى الأستاذ الدكتور حسن بك صادق أنه سمع البدو فى الصحراء يستعملون هذا اللفظ للدلالة على ما يسمى بالانجليزية Fault ولذا فهو يفضله على لفظ «عيب» الذى هو ترجمة حرفية للفظ الانجليزى

(٣) فى رحلة علمية الى هذه المنطقة شاهدت العمال يعانون كثيراً فى شق طريق محاذ للبحر فى سفح هذه الهضبة ليصل من السويس الى زعفرانة وما الى جنوبها

العرابة . بعد ذلك نجد هضبة الجلالة الجنوبية كأختها الشمالية مشرفة على البحر [١] ثم بعدها يعود الساحل فيصبح منخفضاً ويظل هكذا حتى جبل الزيت الذى يطل على البحر كالحائط

ويبلغ إمتداد خليج السويس داخل الأرض مسافة ٢٨٠ ك. م. بينما لا يزيد إمتداد خليج العقبة على ١٨٠ ك . م. ويتراوح عرض خليج السويس بين ٢٠ و ٥٠ ك. م. بينما لا يزيد خليج العقبة فى عرضه على ٢٥ ك . م. فى أى نقطة

بعد جبل الزيت يبدأ ساحل البحر الأحمر نفسه . وهنا تبرز فى البحر نتوءات أحدها عند نهاية جبل الزيت الذى يعد النتوء إمتدادا له . والثانى عند رأس جمسة ويحصر النتوءان بينهما خليجاً صغيراً هو خليج جمسة . وبعد هذا يأخذ الساحل اتجاهاً عاماً نحو الجنوب الشرق ولا يتعرج إلا تعرجات طفيفة حتى خط عرض ٢٤° شمالاً حيث يقابل شبه جزيرة رأس بناس [٢] التى تبرز فى البحر كثيرا ، إذ أن طولها يبلغ ٣٥ ك . م. وعرضها ٨ ك . م. وتضم إلى جنوبها خليج مغول أو خليج برنيس . وبعدها يأخذ الساحل اتجاها نحو الجنوب حتى خط عرض ٢٣ درجه شمالاً . ثم اتجاها عاماً نحو الجنوب الشرقى مع تقوس كبير نحو البحر عند مصب وادى دعيب . وعند رأس علبة أو حضربة قبيل الحدود السياسية يتجه الساحل فجأة نحو الجنوب

وساحل البحر الأحمر فى مجموعه صخرى تصل أمواج البحر إلى سفوح الجبال فى كثير من الأماكن . ولكن قلما نجد ذلك لمسافة طويلة بل بالعكس فان الجبال فى معظم البقاع تبتعد عن البحر ولو مسافة قليلة تاركة بينها وبينه أرضاً رملية منخفضة . ويظهر ذلك على اوجه الخصوص من شبه جزيرة رأس بناس حتى أقصى الجنوب . والرمال على الساحل أما من فتات الصخور النارية من الداخل أو ممتزجة ببقايا قواقع بحرية وفتات الشعاب المرجانية [٣]

---

(١) براجع كتاب الدكتور هيوم المذكور جزء أول صحيفة ٢١٧
(٢) سميت شبه الجزيرة هكذا نسبة الى أحد الأولياء واسمه الشيخ بناس
(٣) براجع كتاب هيوم المذكور آنفاً جزء اول صحيفة ٥٨

ومما سبق يلاحظ أن سواحل البحر الأحمر وخليجى السويس والعقبة تستقيم فى مسافات طويلة . هذا إذا صرفنا النظر عن التعرجات البسيطة التفصيلية الناتجة عن عوامل التعرية والارساب بجوار الشاطىء . ولا شك أن هذه الاستقامة الطويلة ترجع إلى النشأة الأولى لهذا البحر وخليجيه وإلى كونها ناتجة عن فوالق حوضية عظيمة انتابت هذا الجزء من الدنيا . وما قاع البحر إلا الأجزاء الهابطة بين هذه الفوالق . وقد بدأ تكونها من عصر الايوسين فى الغالب وتم ذلك فى عصر البليوسين[١] ولا تزال ذيول هذه الحركة بادية فى العصر الحديث فى جهات كثيرة من الساحل على شكل حركة ارتفاع كرد فعل للهبوط ترى واضحة على جانبى خليج السويس والقسم الجنوبى من منطقة قناة السويس بل وعلى معظم ساحل البحر الأحمر . والرأى الأغلب أن البحيرات المرة كانت متصلة بالبحر وانفصلت عنه بالارتفاع . ويشاهد أيضاً آثار هذا الارتفاع حول جون السويس[٢] كما أن هناك من الأدلة ما يثبت أن الشاطىء عند الجزء الشمالى الشرقى لخليج السويس قد ظهر حديثاً من تحت الماء . كما أن الشعاب المرجانية الحديثة التى نراها الآن فوق منسوب الماء بجوار ساحل البحر الأحمر اطلاقاً لاكبر دليل على استمرار حركة الارتفاع[٣] . على أن بارتو يعتقد أن حركة الارتفاع هذه لم يظهر أثرها فى العصر التاريخى وأنه لو كان الارتفاع مستمراً إلى عصرنا الحالى فانه لا يتعدى بضعة سنتيمترات من مبدأ التاريخ إلى الآن[٤]

ويختلف ساحل البحر الأحمر عن ساحل البحر الأبيض المتوسط من نواح كثيرة عدا ما ذكرنا ومن أهمها :

(١) كثرة الجزر التى تحف الساحل : ومنها مجموعة كبيرة توجد عند مدخل خليج

---

(١) قد اختلفت الآراء فى تحديد هذا الزمن ويأخذ بارتو بالرأى المذكور ولكن حسن بك صادق يشير فى مقاله المذكور سابقاً صحيفة ١٥٣ انه تم قبل الميوسين

(٢) جون السويس هو الجزء الداخلى من خليج السويس المجاور لهذه المدينة

(٣) تراجع مقالة الدكتور حسن بك صادق المذكورة صحيفة ١٥٤ ويراجع كتاب BEADNELL, *Geology of the Red Sea Coast between Qoseir and Wadi Ranga* صحيفة ١٥ و ٢٦ طبع الحكومة المصرية سنة ١٩٢٤

(٤) اقرأ مقالة بارتو المذكورة آنفاً صحيفة ٧٦ و ٩٩

السويس ولكنها أقرب إلى الجانب الغربى مما يدل على صلتها به . ويفصلها عن الجانب الشرقى مضيق جوبال العميق نسبياً . ويلاحظ أنها منتظمة فى صفوف تقع على إمتداد جبل الزيت ورأس جمسة . وهذا يدل على سابقة إتصالها بالساحل ، خصوصاً إذا علمنا أن عمق البحر بينها وبينه لا يزيد فى أى جهة على مائة متر وأن التركيب الجيولوجى للجزر والساحل متشابه. وأهم هذه الجزر جزيرة الأشرفى ورنيم وجيسوم وجوبال وطويلة وشدوان. والأخيرة أكبرها. ويغلب على الظن أن الانفصال حدث نتيجة التعرية البحرية التى تشتد فى هذا الجزء الواقع عند الطرف الشمالى للبحر الأحمر، وفيه تدور التيارات البحرية التى تسير بجوار الساحل وتتصادم المياه بالشواطىء بشدة ويظهر عندها أثر الأمواج وبخاصة عند مدخل جزء ضيق من البحر كخليجى السويس والعقبة. ولذا نرى نظيراً لهذه الجزر على الجانب المقابل من البحر الأحمر قرب مدخل خليج العقبة

وإذا سرنا جنوباً بحذاء ساحل البحر الأحمر نقابل جزر الجيفاتين بجوار الغردقة ، وسفاجة بجوار سفاجة ، وهى كالجزر السابقة مقتطعة من الساحل بالتعرية البحرية. ثم إلى الجنوب نرى مجموعة من الجزر الصغيرة شمالى رأس بناس كلها مرجانية . وأهمها جزيرة وادى جمال وجزر قولان (جولان)[١] ثم بعد ذلك نقابل شبه جزيرة رأس بناس . ويعتقد ريموندى[٢] أنها كانت جزيرة اتصلت بالشاطىء بالرواسب التى أتت بها السيول العديدة من الداخل فأصبحت شبه جزيرة . وعندنا أن الأدلة لاتنفى باثبات ذلك خصوصاً إذا علمنا أن شبه الجزيرة جزء متمم جيولوجيا وطبيعياً للمرتفعات المجاورة لها . وعلى العكس ربما تكون هى فى طريق الانفصال والتحول إلى جزيرة بالتعرية البحرية كبعض الجزر السابق ذكرها. ويجب علينا أن لا نستند إلى تسمية البدو لها باسم (جزيرة) للدلالة على أنها كانت كذلك فى عصر تاريخى قريب كما يقول ريموندى إذ أن هذه التسمية عرفية محض كما سميت شبه جزيرة العرب بجزيرة العرب

---

(١) اقرأ كتاب بول Ball, *Geography and Geology of S. E. Egypt* صحيفة ٢٥٠

(٢) براجع كتاب ريموندى *Le désert oriental égyptien du Nil à la mer Rouge*

إذا تابعنا السير نحو الجنوب ملازمين الشاطىء وجدنا عدداً كبيراً من الجزر المرجانية أهمها سيال ومرير ومجموعة الحلايب (العليب). وعلى الرغم من صغر هذه الجزر وقلة أهميتها فبعضها له قيمة خاصة فى نشأة بعض الموانى والمراسى على الساحل، فهى تحميها من غائلة البحر وأمواجه. ولا نغالى إذا قلنا أن من أهم العوامل فى صلاحية سفاجة والغردقة والحلايب كموان هو وجود مثل هذه الجزر

أما جزيرة سان چون أو الزبرجد الواقعة على خط عرض ٣٦″ ٢٣° أى شمالى مدار السرطان ببضعة كيلومترات فلها شأن آخر، وتختلف عن جميع الجزر السابقة فى كونها بعيدة عن الساحل بنحو ٦٥ ك. م. ولا تقع على الرصيف القارى بل يفصلها عنه جزء من البحر يزيد عمقه على ٥٠٠ متر[١]. فهل هذه جزيرة محيطية[٢] لا شأن لها بالأرض الأصلية أم هى جزء من هذه الأرض انفصل عنها فى أول حركة الانكسارات والهبوط؟ — الراجح هو الرأى الثانى خصوصاً وأن التركيب الجيولوجى للجزيرة يتفق كثيراً مع تركيب الجزء المقابل لها من الأرض فهى تشتمل على صخور جبسية ميوسينية وهذه ترتكز على صخور متحولة رملية وجيرية لا يعرف عمرها بالضبط[٣]. ولكن لا يبعد أن تكون الرملية من عمر الخرسان النوبى الذى يقال عنه أنه كان يغطى مرتفعات البحر الأحمر. وعدا ذلك توجد بها صخور الزبرجد (بيريدوتيت) كما توجد قرب الساحل الأصلى. ثم أن إندفاع هذه الصخور الزبرجدية منصهرة من باطن الأرض كان سبباً فى تحول الصخور الرملية والجيرية المذكورة. إذن فمن المحتمل أن الجزيرة كانت جزءاً من أرض تمتد من شبه جزيرة رأس بناس فهى تقع تماماً على إمتدادها، ومثل ذلك يقال عن جزيرة الزمرد. ولقد أشار مون (Moon) الى ذلك فى كتابه

---

(١) أنظر خريطة مصر الطبيعية التابعة لخريطة العالم الدولية مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠

(٢) الجزيرة المحيطية هى التى نشأت فى البحر ولم يكن لها اتصال سابق بالقارة بعكس الجزيرة القارية

(٣) يراجع كتاب Moon, *Saint John's Island* طبع المساحة الجيولوجية المصرية سنة ١٩٢٣

وعزز رأيه بما يظهر فى خرائط البحر الأحمر البحرية الكبيرة مقياس ١ : ٥٠٠ر٠٠٠ر١ من إتصال سابق، ولو أنه لم يذكر ظروف الانفصال. كما أن بول أشار أيضاً الى هذا الموضوع[1] وبين فى خريطته التى فى صدر كتابه إمتداد الرصيف القارى حتى جزيرة الزبرجد. على أن هذا يتعارض مع ما فى خريطة مصر الطبيعية عمل مصلحة المساحة من وجود عمق يزيد على ٥٠٠ متر بين الجزيرة والساحل. أما الانفصال فلا بد وأنه حدث فى آخر الميوسين أو أول البليوسين أى بعد تكون الصخور الجبسية المذكورة وقد أشار مون الى حدوث إنكسارات فى الجزيرة نفسها فى هذا العصر

ومن الجزر التابعة لمصر والتى تبتعد عن الساحل كثيراً جزر الأخوين على خط عرض ١٩″ ٢٦° شمالاً وجزيرة دادلوس على خط عرض ٥٥″ ٢٤° شمالاً وأهميتهما تنحصر فى المنارات المقامة عليهما[2]

(٢) كثرة الشعاب والشطوط المرجانية : تمتاز سواحل البحر الأحمر وخليجيه بكثرة الشعاب والشطوط المرجانية التى تحفها. ولا شك أن الظروف الطبيعية والمناخية تساعد على وجود المرجان هنا[3]، ومنها زيادة درجة الحرارة على عشرين درجة مئوية وشدة الملوحة وقلة عمق البحر بجوار الساحل وصفاء الماء وعدم تعكره كثيراً بالرواسب. فدرجة الحرارة هنا تتراوح بين ٢٣° و ٣١° مئوية كما أن درجة الملوحة تصل الى ٤ ٪ ثم أن المياه صافية الى حد كبير بجوار السواحل فى وقتنا الحاضر خصوصاً بعد أن قلت الأمطار كثيراً فلم تعد السيول تحمل الى البحر كميات كبيرة من المواد المتفتتة. وفضلاً عن الشطوط المرجانيه فان معظم الجزر الصغيرة القريبة من الساحل مكونة من

---

(١) يراجع كتاب بول المذكور آنفاً ويشاهد عمق البحر فى الخريطة الموجودة فى صدر الكتاب ثم يراجع كتاب Moon المذكور صحيفة ٤ و ١٥

(٢) يراجع تقويم الحكومة المصرية ١٩٣٧ صحيفة ٦٤٠

(٣) يراجع كتاب TARR, *College Physiography* صحيفة ٣٦٧ ويراجع كتاب DE MARTONNE, *Traité de Géographie physique*, جزء أول صحيفة ٤٠٧ وتشاهد الخريطتان الملحقتان لبيان توزيع الملوحة ودرجة الحرارة فى البحر الأحمر ويراجع أيضاً كتاب بول المذكور سابقاً صحيفة ٣٦٥

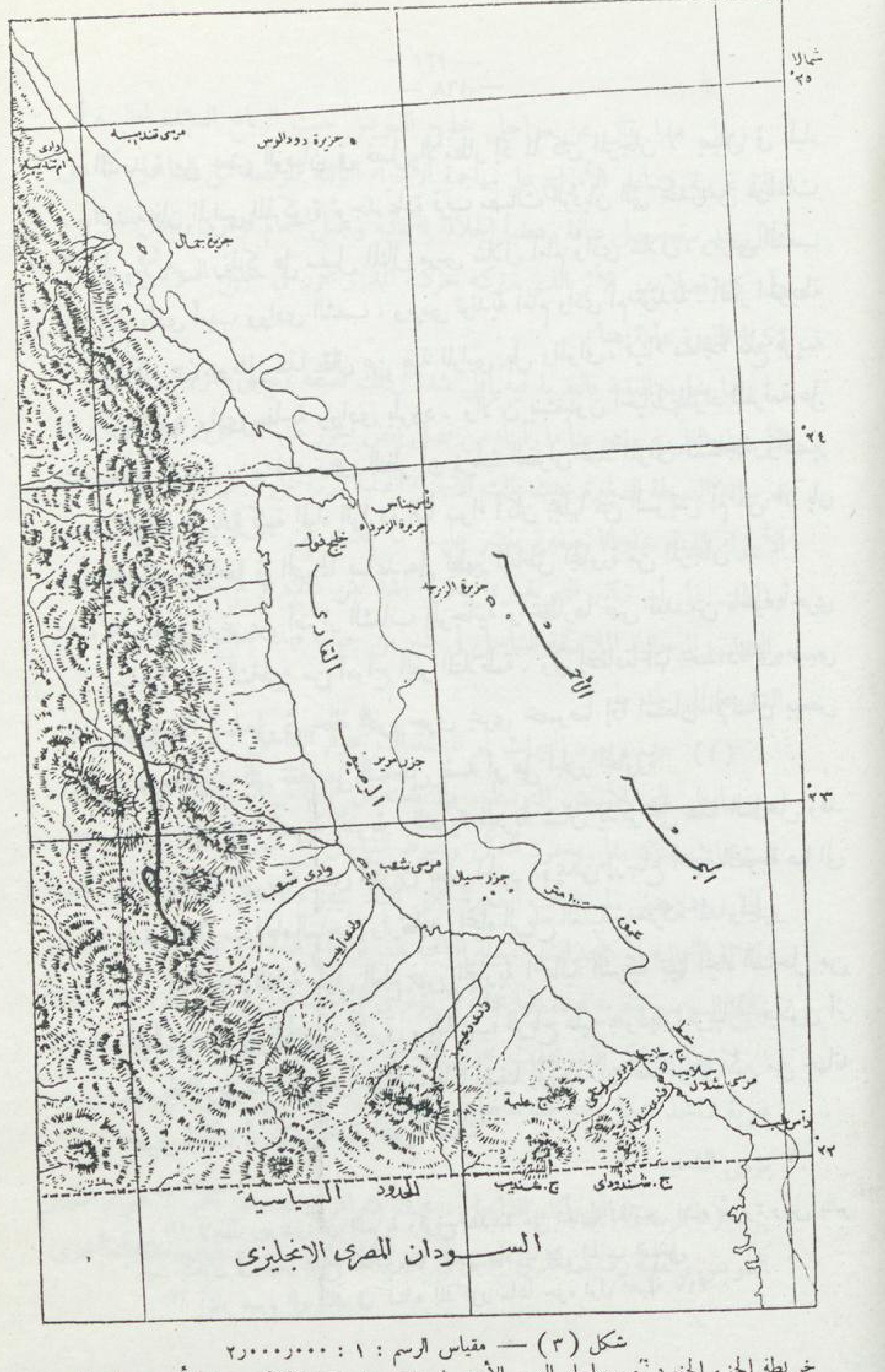
شعاب مرجانية بل أن الصخور المرجانية الجيرية تدخل فى تركيب كثير من الجزر الكبيرة الأخرى مثل جزيرة الزبرجد[١] وفى تركيب أشباه الجزائر مثل شبه جزيرة دهب الواقعة فى خليج العقبة . وتوجد مثل هذه الشعاب والصخور المرجانية على الساحل نفسه وهى من أعمار مختلفة تبعاً للعصور التى تكونت فيها ومنها ما نجده على الشاطىء على إرتفاع كبير فوق منسوب الماء مما يدل على حركة الارتفاع فى بعض أجزاء الساحل كما أشرنا الى ذلك

والشطوط المرجانية فى أغلب الجهات توجد بعيدة عن الساحل ببضع مئات من الأمتار ولكنها قد تمتد داخل البحر تبعاً لامتداد الرصيف القارى . فتراها ممتدة قرب شبه جزيرة رأس بناس الى مسافة ١٠ ك. م. داخل البحر . والشطوط المرجانية إما تتراص فى صفوف ممتدة إمتداداً عظيما ومتصلة بعضها ببعض ، أو تظهر على شكل جزر مبعثرة . وهى تحول دون وصول السفن الى الشاطىء وتجعل الملاحة خطرة للغاية خصوصاً ما كان منها غير ظاهر فوق سطح الماء . وتختفى معظم الشطوط فى المد العالى على أنها تعود فتظهر فى حالة الجزر ولذا كانت الملاحة فى وقت الجزر أقل خطراً منها فى وقت المد . على أنه فى الحالة الأخيرة يستدل على وجود الشطوط الغاطسة بالأمواج الشديدة التى تتكون عندها باصطدام الماء بها . ولذا فالمياه خطرة أيضاً إذا هدأ البحر تماماً . ولكن على كل حال يمكن الاستدلال عليها بلون الماء نفسه فيكون عندها زمردياً أو أخضر باهتاً . ويرجع خطر الشطوط الى أنها لا تغطس عن منسوب الماء بأكثر من متر واحد

وهذه الشطوط تتخللها فى بعض الأماكن فتحات طبيعية يمكن للسفن أن تجتازها وتصل الى الشاطىء . وعند هذه الفتحات تنشأ المراسى الكبيرة التى توجد على ساحل البحر الأحمر[٢] . وهذه الفتحات ناشئة عن تلاطم الأمواج ثم عن تأثير المياه العذبة

---

[١] يراجع كتاب مون المذكور سابقاً صحيفة ١٤ — [٢] أنظر خريطة مصر الطبيعية المذكورة سابقاً



شكل (٣) — مقياس الرسم : ١ : ٢,٠٠٠,٠٠٠

خربطة الجزء الجنوبى من ساحل البحر الأحمر فى مصر وهى تبين علاقة وجود الرأس بعصبات الوديان

المنحدرة من بعض الوديان فى فصل الأمطار إذ لما كان المرجان لا يعيش فى المياه العذبة فان المراسى المذكورة توجد عادة قرب مصبات الوديان التى تنحدر من مرتفعات البحر الأحمر. ونذكر على سبيل المثال مرسى شلال أمام وادى شلال، ومرسى الشعب أمام وادى أبيب ووادى الشعب، ومرسى توندبة أمام وادى أم توندبة. أنظر الخريطة (شكل ٣). ومثل هذا يقال عن بقية المراسى بل والموانى، فميناء سفاجة تقع قريبة من مصب وادى سفاجة ووادى بلرود. والآن يستعينون أحياناً بالمواد المفرقعة على تدمير المرجان. ومما يسترعى النظر أن زيادة العمران عند الموانى كسفاجة والقصير والغردقة وزيادة كمية المياه الواردة إليها سواء أكان بجلبها من السويس أم من الآبار المحيطة ثم إلقاءها فى البحر لمما يساعد على تطهير المناطق المجاورة من المرجان

وعلى الرغم من أضرار الشعاب المرجانية وأخطارها فهى تعد من ناحية أخرى حاجزاً يحمى الشاطىء من أمواج البحر المتلاطمة. وفى إعتقادنا أنها خط دفاعى طبيعى يحمى هذا الساحل فى حالة هجوم حربى بحرى خصوصاً إذا استعان الإنسان ببعض الإستحكامات التى تقام على الساحل نفسه أو على الجزر المجاورة

(٣) شدة التعرية البحرية: للتعرية البحرية شأن يذكر على هذا الساحل وقد رأينا العلاقة التى بينها وبين تكوين بعض الجزر. ويمكن إرجاع أهمية التعرية هنا الى عدة عوامل منها إتجاه الساحل وارتفاعه واتجاه الرياح الغالبة ثم حركة المد والجزر

أما الرياح الغالبة طول العام فهى التجارية الشمالية الشرقية بينما اتجاه الساحل من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرق وبذا تهب الرياح عليه عمودية تقريبا[١] فيكون أثر التعرية البحرية كبيراً من جراء ذلك. فاذا أضفنا إلى هذا أن الساحل فى كثير من جهاته صخرى أمكننا أن نقدر أهمية التعرية هناك[٢]

---

(١) لاحظ ريموندى ان التعرية والرياح شديدة على الجانب الخارجى لشبه جزيرة رأس بناس حيث يكون فى مهب الرياح الغالبة بينما البحر هادىء على الجانب الداخلى

(٢) أشار هيوم الى ذلك فى كتابه المذكور سابقاً جزء اول صحيفة ٢١٧

ومثل هذا يقال عن سواحل خليج السويس حيث الرياح السائدة شمالية أو شمالية غربية فتساعد الأمواج على مهاجمة الأجزاء النائتة المرتفعة من الساحل كما هو الحال عند سفح جبل عتاقة وهضبة الجلالة الشمالية وجبل حمام فرعون وجبل العرابة . هذا كله فضلا عن الأثر الذى تتركه حركة المد والجزر فى خليج السويس وهى كما ذكرنا ظاهرة هامة هنا

أما خليج العقبة فالتعرية فيه أقل شدة وذلك لضيقه وضيق مخرجه كل هذه الظروف نتج عنها ما رأيناه من فصل بعض الجزر عن الساحل وكذلك تكوين تعرجاته البسيطة الصغيرة بحيث ظلت الأجزاء الصلبة بارزة على شكل رؤوس وأصبحت الأجزاء اللينة خلجانا صغيرة ينتشر عليها ما يتفتت من الصخر من رمل وحصى وزلط . على أن تأثير التعرية ربما يكون أشد من ذلك لو لم تكن تلك الشطوط والشعاب المرجانية الملاصقة للساحل فى كثير من جهاته فهذه تدفع عنه غائلة الأمواج الشديدة إلى حد ما

(٤) عدم وجود البحيرات أو المستنقعات بجوار الساحل : فهو يختلف فى ذلك عن ساحل البحر الأبيض المتوسط . ولا شك أن العوامل التى كانت سببا فى تكون المستنقعات هناك مثل وجود الدال وهبوط الساحل مع تدرجه لا وجود لها هنا . وإذا وجد بعض المستنقعات الصغيرة كالتى تحيط بينبوع (عين سخنة) فى سفح هضبة الجلالة الشمالية أو كالبحيرات الضئيلة الناتجة عن ارتفاع الساحل عند الجزء الشمالى من خليج السويس وغربه فهذه كلها محلية لا تؤثر فى الوصف العام للساحل من هذه الوجهة

وعدا ما ذكر فقد يحدث بجوار الساحل أن تحجز الشطوط المرجانية مساحات بحرية تأخذ شكل بحيرات ساحلية صغيرة كما هو الحال فى جزيرة الزبرجد وبقرب مرسى الشعب

(٥) عمق البحر أمام الساحل : يحيط بشواطىء مصر على البحر الأحمر وخليجى السويس والعقبة رصيف قارى يضيق فى بعض الجهات ويزيد عرضه فى جهات أخرى .

وأغلب الظن أنه ناتج عن المواد المتفتتة التى حملتها السيول من داخل الأرض فى الأزمنة الغابرة خصوصاً فى العصر المطير. أو التى انحدرت بالجاذبية من المرتفعات المجاورة بعد أن فتتتها عوامل التعرية المختلفة المتعلقة بالمناخ أو التى كانت نتيجة التعرية البحرية التى أشرنا إليها. على أن بول يقول أن الرصيف القارى جزء هابط من القارة طغى البحر عليه وقد أخذ فى الظهور من جديد بحركة الارتفاع. ويستدل على ذلك بوجود الشعاب المرجانية القديمة منتشرة على الساحل ومرتفعة عن منسوب الماء مما يدل على هبوط أعقبه طغيان البحر على الأرض فى عصر سابق بقول أنه الميوسين ثم بارتفاع حديث أخذ يحسر البحر. ويعزز رأيه بوجود الصخور الجبسية الحديثة على الشاطىء وكذلك وجود إمتدادات لمصبات بعض الوديان فى الرصيف القارى غاطسة تحت منسوب الماء وتدل عليها التعرجات التى ترى فى خط عمق ٢٠٠ متر منثنية نحو الداخل أمام مصبات الوديان المذكورة مثل لحامى وخودا والحوضين ودعيب وسرمتاى [١]. حقيقة أن هذه التعرجات لا شك فى وجودها ولكن مظهرها لا يدل تماماً على ما يقوله الدكتور بول. هذا فضلا عن أن غيرها يوجد فى جهات أخرى من الرصيف القارى ولا نظن أن مصبات وديان طغى البحر عليها فى أواخر الميوسين تبقى آثارها إلى وقتنا الحالى. ومثل هذا الرأى كنا نأخذ به لو كان الطغيان قد حدث فى عصر أحدث كأوائل الزمن الرابع. وفى هذه الحالة كانت المصبات الغاطسة ترى واضحة وضوحاً تاماً كما هو الحال عند مصبات انهار سانت لورانس وهدسن ودلاوير وسوسكوانا [٢] بأمريكا الشمالية. وعندنا أن المواد المتفتتة التى حملت من الأرض الى البحر هى العامل المهم فى تكوين الرصيف القارى بشكله الحالى أمام ساحل البحر الأحمر ولو اعترفنا بأنه يمثل فى الأصل جزءاً غاطساً من ساحل القارة

---

[١] يراجع كتاب بول المذكور صحيفة ٣٥٥ وتراجع الخريطة الموجودة فى أول الكتاب ثم تشاهد خريطة مصر الطبيعية مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠

[٢] يراجع كتاب Israel Russell, *North America* صحيفة ٨ و ٩ طبع لندن سنة ١٩٢٧

هذا الرصيف الذى نحدده بخط عمق ١٠٠ متر[1] يضيق جداً على ساحل خليج العقبة حيث يأخذ البحر فى العمق بشدة حتى يصل إلى ١٢٩٠ متراً على بعد قليل من الساحل ولا شك أن خليج العقبة جزء أساسى من الأخدود الذى يشمل البحر الأحمر ويمتد إلى البحر الميت بل وإلى سهل البقاع فى لبنان

أما إذا خرجنا من خليج العقبة وجدنا عند مدخله منطقة ضحلة عمقها نحو ٢٠٠ متر يظن أنها ناشئة عما أرسبته التيارات البحرية من المواد المفتتة عند انحنائها فى هذا الركن . وعند رأس محمد يأخذ البحر فى العمق بسرعة فخط عمق ١٠٠٠ متر لا يبعد عن عن الرأس المذكور بأكثر من ٨ ك . م.

وإذا دخلنا خليج السويس فلا نصادف أية بقعة يزيد العمق فيها عن ٨٠ متراً أو بكلمة أخرى إذا حدث أن ارتفع قاع الخليج بمقدار ١٠٠ متر فقط لاتصلت شبه جزيرة سيناء بالأرض المقابلة لها على الجانب الآخر من الخليج وهذا ما يجعلنا نعد خليج السويس جزءاً هابطاً هبوطاً قليلاً من الأراضى المصرية بينما خليج العقبة العميق هو الحد الحقيقى الفاصل بين مصر والمملكة العربية السعودية

إذا تركنا خليج السويس واتجهنا إلى ساحل البحر الأحمر نفسه وجدنا أن خط عمق ١٠٠ متر يضم داخله الجزر الكثيرة الواقعة قرب مدخل الخليج المذكور . وكذلك الجزر التى إلى جنوبها . ويلاحظ أن هذا الخط لا يبعد كثيراً عن الساحل فهو لا يبعد بأكثر من ٣ ك. م. عند القصير ولا يبعد خط عمق ٥٠٠ متر عنها بأكثر من ١٠ ك. م. أى أن البحر هنا يأخذ فى العمق الفجائى ومثل ذلك تماماً يشاهد شرق رأس بناس ولا يختلف الأمر كثيراً فى المسافة التى بين هذين المكانين

أما إلى جنوبى رأس بناس فيتغير الحال ويزداد عرض الرصيف القارى كثيراً ويبتعد خط عمق ١٠٠ متر عن الساحل فيصل إلى ٣٥ ك. م. قرب مصب وادى خودا وإلى

---

(١) يعد خط عمق ٢٠٠ متر عادة حداً للرصيف القارى ولكننا جعلناه هنا خط عمق ١٠٠ متر لأن ساحل البحر الأحمر فى مصر يأخذ فى العمق فجأة بعد خط ١٠٠ متر

٢٢ ك. م. قرب مصب وادى دعيب وإلى ١٨ ك. م. إلى شرق الحلايب. ولكن فى كل هذه الحالات يقترب خط عمق ٥٠٠ متر من ذاك الخط كثيراً. ومعناه أن البحر يأخذ فى العمق الفجائى دائماً بعد نهاية الرصيف القارى. ويلاحظ أيضاً من الأرقام الأخيرة أن الرصيف القارى بعد أن يصل إلى أقصى عرضه غربى وادى خودا يأخذ فى النقصان ثانية كلما اتجهنا جنوباً

والآن هل لنا أن نعلل عرض الرصيف القارى عند ذلك الجزء الجنوبى من الساحل وهل التعرية على الأرض كانت هنا أشد مما هى فى الجزء الشمالى بحيث ألقت بكميات كبيرة من الرواسب فى البحر؟ حقيقة أن هذا القسم من الساحل يصب عنده عدد من أكبر الوديان مثل وادى دعيب والحوضين ورحبة وخودا وأبيب، وكلها تنحدر من منطقة جبلية كانت أعلا بكثير مما هى الآن. ولا بد وأن أنهار هذه الوديان كانت تحمل كميات كبيرة من المواد المتفتتة فى العصر المطير وهى أيضاً التى ساعدت على تكوين السهل الساحلى العريض الذى يرى هناك. والى وقتنا الحالى نجد السيول تجرف نحو الساحل ما تفتته عوامل التعرية الأخرى. ولكن ألم تكن التعرية نشطة فى الشمال مثلها فى الجنوب؟ إن جميع الظواهر مثل طول الوديان وتشعب روافدها وزيادة عرض السهل الساحلى لتدل على أن التعرية كانت أكثر نشاطاً فى الجنوب. والمعقول أن الرياح التى تمر على البحر الأحمر قاصدة الجزء الجنوبى من الساحل تمر على مساحة كبيرة من الماء، وذلك بعكس الحال مع الرياح التى تقصد الجزء الشمالى وبذا تتشبع بكمية أكبر من الرطوبة وتسقط كمية أكبر من الأمطار. والى وقتنا الحالى نجد هذه الظاهرة حقيقية من حيث الرطوبة فى فصل الشتاء. أما فى فصل الصيف فالسحاب والضباب ينعقدان على جبل علبة وما جاوره بدرجة أكبر منها على المرتفعات الواقعة فى الشمال[1].
ولكن هل هذه التعرية النشطة هى التى كونت كل ذلك الرصيف القارى العريض؟

---

(١) براجع أطلس مصر المتيورولوجى عمل مصلحة المساحة المصرية وتراجع الخرائط الخاصة بالغمام والرطوبة فيه

كلا لا نظن أن الفرق بين الشمال والجنوب كبير بدرجة تكون مثل هذا الرصيف العريض فى الجنوب دون الشمال . وإذا نظرنا الى عامل آخر مثل تراكم الرواسب التى قد تأتى بها التيارات البحرية كما هو الحال شرق البحر الأبيض المتوسط لا نجد لذلك أثراً هنا ولا تسمح به الظروف . إذن لا بد وأن يكون هناك عامل آخر غير هذا وذاك . وإذا ثبت ما يقوله الدكتور بول عن وجود وديان ومصبات غاطسة بجوار الساحل فلا يبعد أن يكشف ذلك عن هبوط حديث جديد . على أننا لا يمكننا أن نجزم بشىء يتعلق بمنطقة لا تزال تحتاج الى دراسة كبيرة . وعلى كل حال اذا جد ما يثبت حدوث حركة هبوط جديدة هنا فلا يبعد أن يكون لهذه الرواسب السميكة أثرها فى هبوط الساحل تبعاً لنظرية التوازن المعروفة . ولا يبعد أن تكون حركة الإرتفاع الحديثة التى يظن أنها حدثت شرق وادى النيل فى منطقة النوبة وأصوان لها علاقة أيضاً بهذه النظرية . إذ أن أكثر الجيولوجيين يعتقدون أن طبقات سميكة من الخرسان النوبى[١] كانت تغطى مرتفعات البحر الأحمر ثم محيت بالتعرية ولا تزال آثارها باقية فى بعض الجهات فهى تمتد الى خط طول ٣٥° شرقاً فى جبل أبراج وحوضين بل والى شرق ذلك على جانبى الجزء الأدنى من وادى الحوضين[٢] . فهل محو هذه الطبقات التى كانت تثقل كاهل هذه المرتفعات أدى الى حركة الإرتفاع ثم أن إرسابها قرب الشاطىء أدى الى حركة الهبوط هناك ؟

(٦) حركة المياه بجوار الساحل : أشرنا قبلاً فى كثير من المواضع الى حركة الأمواج بجوار ساحل البحر الأحمر وشدتها وتأثيرها فى الشواطىء وعلاقتها باتجاه الرياح الغالبة وغيرها وأشرنا أيضاً الى حركة المد والجزر . وقد تبين أنها أكثر ظهوراً مما هى

---

[١] يبلغ سمك طبقات الخرسان النوبى فى مصر بين ٢٠٠ و ٥٠٠ متر ومن المحتمل أن طبقات بهذا السمك كانت تغطى جبال البحر الأحمر فى جزئها الجنوبى قبل محوها بالتعرية ولمناقشة هذا الموضوع يراجع كتاب بول المذكور صحيفة ٣٥٦ وما بعدها

[٢] أنظر خريطة مصر الجيولوجية الحديثة مقياس ١ : ١,٠٠٠,٠٠٠

على سواحل البحر الأبيض المتوسط وهى تصل الى أقصاها فى خليج السويس لضيقه ولذا فعند رسو السفن فى الموانى تضطر الى الابتعاد عن الشاطىء لكى لا تتأثر بحركة إرتفاع المياه وانخفاضه

أما التيارات البحرية هنا فليست منتظمة فالبحر الأحمر لضيقه معروف بتياراته المضطربة الإتجاه مما تجعل الملاحة صعبة . فكثير منها يسير فى إتجاه عرض البحر بين ساحليه الشرقى والغربى[1] . وغيرها يندفع من هذا البحر الى البحر الأبيض المتوسط وبالعكس عن طريق قناة السويس . ففى الصيف يسير تيار من البحر الأبيض المتوسط الى البحر الأحمر وقد أشرنا إليه من قبل . ويظهر أن التيارات فى البحر الأحمر نفسه تستمر على هذا الإتجاه فى هذا الفصل . ومما يساعد على ذلك الرياح الغالبة الشمالية الشرقية أو الشمالية ولا بد أنها تساعد على دفع المياه جهة الجنوب فتسير بجوار السواحل المصرية فى هذا الإتجاه . وفى الوقت نفسه تساعد على سحب المياه الآتية من البحر الأبيض المتوسط عن طريق قناة السويس

أما فى الشتاء فيندفع تيار من البحر الأحمر الى البحر الأبيض المتوسط عن طريق قناة السويس[2] وقد أشرنا الى علاقته باتجاه الرياح على ساحل ذلك البحر الأخير . هذا فضلاً عن أن التيار الذى يدخل الى البحر الأحمر من المحيط الهندى فى هذا الفصل لا بد وأنه يغذى ذلك التيار ويساعد على إندفاعه نحو قناة السويس

وعدا ما ذكر لا نظن أن لهذه التيارات أثراً يذكر من الوجهة المناخية وهذا راجع الى إنتقال المياه فيما بين بحار تتقارب فى درجة الحرارة

أحمد محمد العدوى

أستاذ الجغرافيا المساعد بكلية الآداب

---

(١) اقرأ ما فى دائرة المعارف البريطانية عن البحر الأحمر واقرأ مقالة Raimondi فى كتاب *L'Égypte* المذكور آنفاً صحيفة ١٨٤

(٢) راجع كتاب Jenkins, *Text-Book of Oceanography* صحيفة ١٩٧

المراجع

(١) خريطة مصر الجيولوجية الحديثة عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس $\frac{١}{١,٠٠٠,٠٠٠}$

(٢) خريطة مصر الطبيعية التابعة لخريطة العالم الدولية عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس $\frac{١}{١,٠٠٠,٠٠٠}$

(٣) مجموعة خرائط أطلس القطر المصرى عمل مصلحة المساحة المصرية مقياس $\frac{١}{١٠٠,٠٠٠}$

(٤) أطلس مصر المتيورولوجى عمل مصلحة المساحة المصرية

(٥) مجموعة خرائط (أسفل الأرض) للأمير عمر طوسون

(٦) خريطة الوجه البحرى الطبيعية عمل مصلحة المساحة مقياس $\frac{١}{٣٠٠,٠٠٠}$

(٧) الترجمة العربية لأطلس القطر المصرى عمل مصلحة المساحة المصرية

(٨) تقويم الحكومة المصرية

(٩) كتاب (نهر النيل) للدكتور محمد عوض محمد

(١٠) كتاب (الظواهر الجوية) فى القطر المصرى للأستاذ محمود حامد محمد

(١١) كتاب (علم الرى) لحسين سرى باشا

(١٢) مذكرة عن أطلس مصر للمؤتمر الجغرافى الذى عقد فى كمبردج سنة ١٩٢٨ لحسين سرى باشا

(13) *Encyclopedia Britannica.*
(14) Jenkins, *Text-Book of Oceanography.*
(15) Ball, *Geog. and Geology of South Eastern Egypt.*
(16) Israel Russell, *North America.*
(17) Hume, *Geology of Egypt,* Vol. I.
(18) Tarr, *College Physiography.*
(19) Lake, *Physical Geography.*
(20) De Nartonne, *Traité de géographie physique.*
(21) Moon, *Saint John's Island,* 1923.
(22) Barthoux, *Paléogéographie de l'Égypte* (*compte rendu du Congrès International de géog.*), 1925.
(23) Raimondi, *Le désert oriental égyptien du Nil à la mer Rouge.*
(24) Hassan Sadek Bey, *Scientific Study of Scenery in Sinai.*
(25) Beadnell, *Geology of the Red Sea Coast between Qoseir and Wadi Ranga.*
(26) Daressy, *Les branches du Nil dans la XVIII^e dynastie* (*Bulletin de la Société royale de Géog. de l'Égypte*).
(27) Hume and Hughes, *Soils and Water Supply of the Mariut District.*
(28) Joly, *Surface History of the Earth.*
(29) Steers, *The Unstable Earth.*
(30) Stanley Lanepool, *History of Egypt in the Middle Ages.*
(31) Hogarth, *The Nearer East.*
(32) Breasted, *History of the Ancient Egyptians.*
(33) Combe, *Alexandrie musulmane* (*Bulletin de la S. R. de G. de l'Égypte*).
(34) Lorin, article en «*L'Égypte*» (Congrès International de Navigation, 1926).

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS

OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. V. PART 1

MAY 1937

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.
All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

LE CAIRE. — IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

PRINTED SEPTEMBER 1939.

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

A STUDY OF
THE MONASTERY OF SAINT ANTONY
IN THE EASTERN DESERT

BY

H. ROMILLY FEDDEN.

INTRODUCTORY NOTE.

The following monograph presents a brief history of the rule and monastery of Saint Antony in the Eastern Desert of Egypt. It was undertaken as the result of a visit to Saint Antony's in 1936, when to my surprise I discovered that it was impossible to obtain satisfactory information about the monastery. Though often sadly conjectural, the present study embodies, as far as I know, all the information that can be obtained in Egypt from published sources.

Only when the present study was well under way did I discover that the Byzantine Institute of America had at great cost sent two winter expeditions to the monastery and were preparing a definitive archæological and historical work, based on an exhaustive examination *in situ*, on published works, and on numerous unpublished texts and manuscripts in the monastery library and elsewhere. My first instinct was to abandon my own less ambitious project, which I at once realised could never hope to compete with so full and detailed a work. However for four reasons I finally decided to complete my study. First I discovered that the material collected by the Byzantine Institute might not be ready for publication for some considerable time. Secondly the cost of their production I thought would be such as to place it beyond the reach of the

ordinary amateur of Coptic art and architecture. Thirdly I believed that if my monograph supplied to the traveller in the Eastern Desert the information, in a small compass, for which I had myself looked in vain, it would not become redundant on the publication of a larger, more scholarly, and more authoritative, work. Lastly I was not uninfluenced by the simple human aversion to destroying the results of several months' work.

The appended bibliography contains nearly all the material that I have found relative to my subject. I must mention especially Evelyn White's admirable and monumental work on the monasteries of the Wadi Natrun, to which I am extremely indebted. My conception of the Antonian rule is largely based on Evelyn White's first volume, and I have constantly used his work as a source for material and illustration.

Finally I should like to thank H. E. Simaika Pasha, Dr. Sobhy Bey, and Yassa Abd Al-Masih Effendi, librarian of the Coptic Museum, for their gracious help and co-operation; and Hassan Bey Fathy for so kindly drawing me a plan of the monastery.

BIBLIOGRAPHY.

Abu Saleh, *Churches and Monasteries of Egypt*. Trans. Evetts 1895.
Amélineau, *Paroles des Vieillards au sujet d'abba Antoine* (Trans. by), 1894.
Antoninus Martyr, *Holy Places visited by ... A.D. 570*. P. P. T. S.
Athanasius, *Life of Saint Antony*. Trans. Butler.
Besse (D.), *Les moines d'Orient*. Paris 1900.
Butcher, *History of the Church in Egypt*.
Butler, *Lausiac History of Palladius*.
—— *Ancient Coptic Churches of Egypt*, 1884.
Cauwenbergh. *Étude sur les moines d'Égypte A. D. 437-640*, 1914.
Chester (Greville). *Notes on the Coptic Dairs*, 1870 (*Arch. Jour.*, Vol. 29).
Clarke (Somers), *Christian Antiquities in the Nile Valley*, Oxon 1912.
Cogordan (Georges), *Relation du voyage fait ...* etc., 1901.
Coppin, *Bouclier de l'Europe*. Paris 1686.
Eusebius, *Ecclesiastical History*.
Fabri (Felix), *Book of the Wanderings of ...* 1484. P. P. T. S.
Flaubert, *Tentation de Saint Antoine*.
Fowler (Montagu), *Christian Egypt*, 1901.
Gibbon, *Derline and Fall of the Roman Empire*.
Granger, *Relation d'un voyage fait en Égypte*, 1745.
Habashi and Tawadros, *Concerning the Desert of the Arabs and the Eastern Monastery*, Cairo 1929 (Arabic).
Jullien, *Voyage dans le désert de la Basse-Thébaïde*, 1884.
Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. Vol. ii.
Makrizi, *History of the Copts and of their Church*.
Malan (S. C.), *Original Documents of the Coptic Church*, 1872.
Mans (Belon du), *Les observations de plusieurs singularités...* 1555. P. P. T. S.
Moritz, *Beitrage zur Geschichte des Sinai Klosters...* Berlin 1918.
Neale, *History of the Eastern Church*.
Procopius, *Edifices*.
Pococke, *A Description of the East*, 1743.
Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques*, 1811.
Renaudot, *Historia Patriarcharum...*, 1713.
Roux (Charles), *Le couvent de Saint Antoine*, 1905.
Savary, *Lettres sur l'Égypte*, 1798.
Schweinfurth, *Auf Umbetreten in Aegypten*.
Sharpe, *History of Egypt*, 1852.
Sicard, *Lettres édifiantes et curieuses*, 1725.

Sozomen, *Ecclesiastical History.*

Suchem (Ludolph von), *De Itinere Terræ Sanctæ*, 1350. P. P. T. S.

Synaxarium, *The Coptic.*

Toussoum (Prince Omar), *Étude sur le Wadi Natrun, ses moines, et ses couvents*, Alex. 1931.

Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 1672.

—— *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, 1698.

White (Evelyn), *The Monasteries of the Wadin' Natrun*, 1933.

Abbreviation : P. P. T. S. = Palestine Pilgrims Texts Society.

I

CHARACTERISTICS OF EGYPTIAN MONASTICISM.

Egyptian monasticism holds a unique place in the history of Christianity. The ascetics of the Thebaid who left the Nile valley in the IIIrd century and pushed out into the deserts were the first expression of a spirit which was later to produce the Benedictines, the Carthusians, and even perhaps the clerical orders of the XVIth century.

Though Christianity before the IIIrd century had produced numbers of men living ascetic lives within the frame-work of their community, it had given rise to no movement entailing segregation from the communal and profane life, which seems to be the distinguishing feature of the anachorite and monk [1].

Why it may be asked, should Christian asceticism have first developed in Egypt, rather than elsewhere? What were its motives and the impulse behind it?

Extreme asceticism springs from a dualistic conception of the universe, in which matter is seen to be evil and continually in opposition to the spirit of good. In Egypt it is possible to trace such a dualism of thought not only in the earlier and very obvious juxtapositions of the Ancient Egyptian religion (Horus and Seth for instance) but in several ascetic and semi-ascetic Egyptian communities of later date. In the neighbourhood of Heliopolis there was an association of people living together for ascetic purposes, which lasted until the beginning of the Ist century. The more famous colonies of Therapeutae mentioned by Philo, lasted probably until the beginning of the IIIrd century. Though in no sense Christians, they lived strict lives, fasted, and met once a week (as did the later monks) for some sort of communal worship.

---

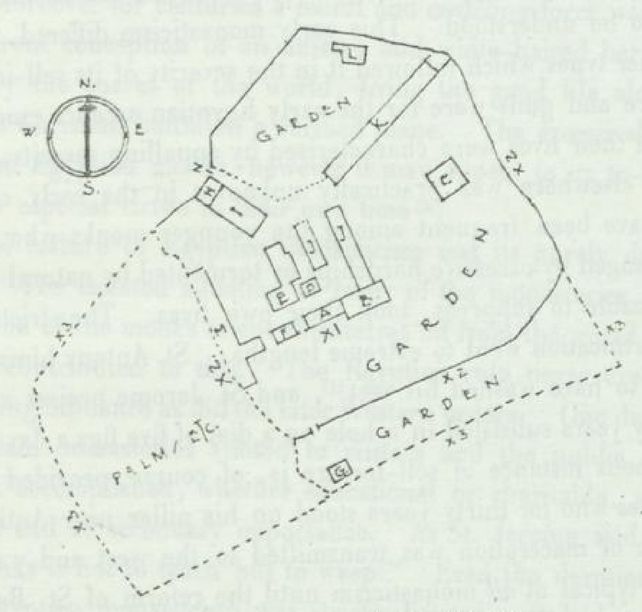
[1] Tertullian writing in the IInd century expressly mentions that the Christian hermits of his day mixed with their fellows and shared the community life. (Evelyn White.)

From Palestine, via the Jewish community in Alexandria, the ascetic ideas of the Essenes must also at one time have had a certain currency in Egypt. The way of life of these communistic pre-Christian Jews is epigramatically summarised by Gibbon : "The philosophic eye of Pliny had surveyed with astonishment a solitary people who dwelt among the palm trees near the Dead Sea; who subsisted without money; who were propagated without women; and who derived from the disgust and repentance of mankind a perpetual supply of voluntary associates." They had however disappeared by A. D. 70.

Later in date, and situated on the outskirts of the church itself, both the Gnostics and Manicheeans were representative of the dualism that is bound up with ascetic movements. True to their belief in the absolute evil of matter, the Christian Docetæ went even so far as to deny the reality of the body of Christ. Though such heresies, supported largely by the educated class, were intellectual in character and resulted in no practical rule of asceticism, they emphasise a tendency to dualistic modes of thought in this part of the world. It is not however possible to establish any direct connection between either these heresies or the earlier manifestations of the dualistic and ascetic spirit and the first Christian monks of the Thebaid. They merely serve to show that dualistic conceptions were adapted both to the century and to the Egyptian mentality, and that the soil was favourable to asceticism.

The actual impulse which turned the possibility of an ascetic movement into an accomplished reality was the persecution of Decian in 250 A. D. Numbers of Christians, among them that St. Paul who is popularly supposed to have been the first anchorite, were then forced to seek their safety outside the Nile valley. There they were well able to contrast the austerity of the deserts both with the luxury of the Delta cities and the code of a varied but decomposing Græco-Roman civilisation. This exodus moreover occurred at a time when their energies and religious sensibilities had been heightened and inflamed by persecution. It was easy for the Egyptian dualistic vision to see in the life left behind a symbol of the inherent evil of matter, and to envisage in the bareness of the desert a simplicity of existence which would approximate, as far as was possible on earth, to the good of the spirit.

There were naturally other and more complex influences at work, but


THE MONASTERY
N.
E
S.
W.
GARDEN
GARDEN
GARDEN
PALMS ETC.
A. THE OLD CHURCH
B. CH. OF PETER & PAUL
C. CH. OF MARK
D. CHAPEL OF MICHAEL
E. REFECT., LIB. & CH. OF THE VIRGIN
F. MILL.
G. SPRING.
H. THE SAKIEH
I. GUEST. HOUSE.
J. CELLS.
K. MODERN CELLS.
L. MODERN CHURCH.
M. OUTHOUSES.
N. MODERN GATEWAY.

once the initial step had been taken and the ideas of salvation in the desert and of segregation from the general community had crystallized, monastic asceticism developed fast. Before Paul, the first hermit, died, Pachomius had already started his large ascetic community in Upper Egypt and the Wady Natrun was dotted with monastic cells.

It is essential to grasp certain characteristic of Christian monasticism as it first appeared in Egypt if the real nature of the movement in the Thebaid is to be understood. This early monasticism differed, first of all, from other types which followed it in the severity of its self-imposed rule: pleasure and guilt were for the early Egyptian ascetics exactly synonymus and their lives were characterised by appalling severity. Suicide, which elsewhere was practically unknown in the early church, appears to have been frequent among the younger monks who, either mentally deranged by excessive hardships or tormented by natural desires they were unable to suppress, took their own lives. The strictness of their self-mortification went to extreme lengths. St. Antony himself was proud never to have washed his feet [1], and St. Jerome praises a monk who for many years subsisted in a hole on a diet of five figs a day. But the most famous instance of self-torture is, of course, provided by St. Simeon Stylites who for thirty years stood on his pillar near Antioch [2]. This tradition of maceration was transmitted to the west and was in a lesser degree typical of *all* monasticism until the reform of St. Benedict in the VI[th] century. What is perhaps most astonishing is that it should

[1] A striking contrast is provided by the scrupulous cleanliness of the Mohammedan mystic and the clean orderliness of later monasticism in the west.

[2] Gibbon's ironic remark on the subject is characteristic: "The progress of an ulcer might shorten but it could not disturb this *celestial* life". The patho-psychological elements in such asceticism are almost too obvious to mention. Many of the anecdotes told of the desert fathers read like excerpts from a psychoanalitical case-book. The common psychological driving forces behind asceticism appear to be these: pure masochism; an aggressive instinct inverted against the ego; and an instinct for self-punishment created by the persistence of prohibited anti-social desires in the unconscious. The whole subject has been dealt with from a psychological standpoint by Walter de Gruyter (*Die Askese*, Berlin 1928). He apparently establishes a connection between the anchorite's retreat into the desert—so essential a feature of most Egyptian asceticism—and a desire to return to the quiet of the womb.

have arisen so near Alexandria and so close to all that remained of the Hellenistic world [1].

The strictness of Egyptian asceticism produced, however, certain compensations and results. Even after the hey-day of Egyptian monasticism it was not possible to bring, with any justice, charges of immorality against the monks, such as their lives in Western monasteries often warranted. Moreover for centuries a moral and civilizing force was exerted by the current conception of an austere and white-haired hermit, uncharmed by the snares of the world, living the good life alone, and fighting his Christian battle on a rarified plane. The excessively austerity of these Egyptian monks, however it may appear to us to-day, was counted for especial virtue in their own time [2].

A second feature of Egyptian monasticism was its purely devotional character. The isolated situation of many of the monasteries, and the determination of the monks to cut themselves off from the world at whatever cost, contributed to this. The Egyptian rule never exerted the same civilizing influence as did the later Western orders. One day a week was at certain monasteries alloted to visitors and the public, but the social work accomplished, whether educational or charitable, was infinitely small and of secondary importance. As St. Jerome said : "The duty of monks is not to teach but to weep." Even the devotional character of Egyptian monasticism was strictly limited. It had practically no intellectual side. It neither inherited any spirit of enquiry from a recent Hellenistic past nor did it in any way forshadow the religious speculations of the mediæval scholastics. The only intellectual debt which we owe to the Egyptian ascetics we owe to their hands rather than to their minds : they were, in the best Egyptian tradition, conscientious

---

[1] Lecky makes this point forcibly but with bias. "A hideous, sordid, and emaciated maniac, ... passing his life in a long routine of useless and atrocious self-torture, and qualing before the ghastly phantoms of his delirious brain, had become the ideal of the nations which had known the writings of Plato and Cicero and the lives of Socrates and Cato".

[2] Lecky draws attention to the part played by the extreme self-mortification and self-control of the early ascetics in strengthening the theory of free will, which was later to become so cardinal a point of Catholic belief.

and exact copyists, and they did much to preserve works which otherwise might have been lost.

The non-intellectualism of the Egyptian rule is to be largely accounted for by the fact that Christian monasticism first sprang up among the humble and uneducated. Most of the Egyptian monks were drawn from the peasant class. This in its turn partly explains the vast mythology, that literature of miracles and wonders, which is characteristic of the early days of Egyptian monasticism. The simple and the credulous (when not themselves experiencing visions and wonders, due to an abnormal psychology or induced by severe fasts and penances) easily credited their earlier brothers with supernatural powers and built up an incredible body of posthumous legend. It is not difficult to see why the *fellahin* in particular embraced an eremitical or monastic life. They had less to lose and more to gain from monasticism than any other class. From another angle their fervid adoption of the new movement appears as a necessary and instinctive reaction to the hedonism of the rich in the late Græco-Roman world. Though not always conscious of the implications of their individual actions, the peasant hermits were a direct criticism on the social structure which they forsook.

The sturdiness of the stock from which the early hermits sprang and the rigours implicit in their lives, connect up with another salient and peculiar feature of early Egyptian monasticism—its combative spirit. There was in this early asceticism very little of that worldweariness and fear of life that has sometimes characterised later monks and recluses in the West. Then, as now, the peasants believed that the desert was the natural home of the devils (the *afarat*); retirement therefore was in no sense a withdrawal, the ascetic carried the cross into an enemy country[1]. Not the desire for peace but the desire for more violent and exacting service was the spur felt by the typical Egyptian anchorite. In the unceasing combat between good and evil which these religious pioneers enjoyed they willingly sacrificed earthly rest and happiness. It was enough to be assured of their reward in a life to come.

Finally, not the least characteristic thing about early Egyptian monas-

---

[1] Cf. Evelyn White.

ticism was its rapid and contagious spread. In Egypt itself the progress of the movement was phenomenal. If we date its inception with Saint Antony's retirement to his first desert retreat at Pispir in 285, we find that within a century the movement had reached its full growth. The monasteries themselves were by that time recognised institutions, with an assured legal status, and with the power to hold property as corporations; after some initial hesitation the church had supported the movement and later welcomed it as a valuable source of strength and as an instrument of policy. In the Wady Natrun alone there were as many as 5000 monks and at Tabennæ, an island on the Nile near Thebes, Pachomius had gathered round him another 1400. Rufinus in his *Vitæ Patrum*, writing of the IV[th] and V[th] centuries, could boast, doubtless with exaggeration : *Quanti populi habentur in urbibus, tantae pene habentur in desertis multitudines monachorum.* As Gibbon puts it "posterity might repeat the saying which had formerly been applied to the sacred animals of the same country, that in Egypt it was less difficult to find a God than a man".

Eastward the rule penetrated into Syria with Saints Basil and Hilarion, and under the aegis of Athanasius the rule was established in the forum at Rome. Martin of Tours carried the novelty across the Alps and Egyptian asceticism sprang up in Gaul. Before long it reached Britain and at Banchor two thousand monks were enrolled. By 566 Saint Columba had reached Iona; Egyptian influence could go no farther[1].

[1] Cf. Gibbon. Traces of Egyptian influence also survive on the Celtic fringe, notably in certain crucifixes and architectural features in the early Irish churches. Seven Egyptian monks are buried at Disert Ulidh in western Ireland. (WARREN, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, quoted by Butler.) A curious feature in the spread of the movement was the number of mere boys who turned to asceticism. It is interesting to discover that this sprang not only from adolescent enthusiasm but from the influence and pressure of the mothers. The latter not only entered into correspondence with the monks and tried to convert their sons against their husbands, wishes, but actually had their sons abducted. This was so prevalent that Saint Chrysostom wrote a work of consolation for fathers whose sons were thus enticed away. The machinations of these mothers, who in all innocence desired the chastity of sons whom they could not themselves possess, is most interesting in the light of modern psychology.

This Western monasticism remained typically Egyptian in character—bitterly severe, non-intellectual, devotional, spiritually combative—until the reform of Saint Benedict in the VIIth and VIIIth centuries. His rule, by tempering the austere and anchoretic aspect of early asceticism and by insisting on the social and practical responsibilities of monastic life, set the type that subsequently prevailed in Europe.

The rapid and universal spread of monasticism in the IVth and Vth centuries in itself proves that the movement at its inception corresponded to some vital psychological need felt not only in Egypt but throughout the church. It is true that the monastic life may often have represented for the peasant an increase in social dignity, and for the slave a safe refuge; in addition, the fear of barbarian invasion and a desire to evade taxation (from which the monks were exempt) may have provided unnatural stimuli. Nevertheless there is no reason to doubt the altruistic and religious motives which generally inspired the early monks. Their own contemporaries found no cause for suspicion, and considerations of ambition and ecclesiastical interest, which later marred the virtue of monasticism, were hardly operative at a time when the monasteries were neither wealthy nor powerful.

II

THE SAINT.

It seems that most successful movements must crystallize around a single figure; an idea needs the focus of a name and personality. This is just the role that St. Antony plays in Egyptian monasticism. Without his example, the movement would probably have found eventual expression; it might have taken a more or less similar form and professed similar aims; but there is little doubt that its successful appearance would have been much delayed and that its vogue, power, and authority, would have been considerably less. St. Antony launched monasticism as a vocation and a career; his name and example ensured its prestige.

St. Jerome tells us that in 254 "Antony the Great" was born and that he died in 359 : a life of 105 years. We have no other direct evidence but St. Jerome's word may reasonably be accepted, as the longevity of the desert hermits is notorious. Jerome's dates mean that he was born four years after the Decian persecutions, and that he survived the death of Constantine by twenty-two years, himself dying two years before the accession of Julian the Apostate.

Though Antony was the founder of monasticism he cannot claim to have been the first monk to take to the desert. Paul undoubtedly preceded him. Palladius, writing in the v[th] century states, "It was not Mar Antonius that was the first monk that dwelt in the desert, but the blessed man Mar Paulus". The story is told that after Antony had been living for some years at Mt. Colzoum he was ordered in a vision to seek out the aged hermit. He did so, visiting him at the site of the present monastery of St. Paul in about 341 A. D. Antony at that time was approaching ninety and Paul was a hundred and ten. He found that his precursor had been living there for ninety years, fed like Elijah by the ravens which must have abounded in the district then, as they still do to-day.

St. Antony's own mission began when the death of his parents left him an orphan at the age of twenty. The chief sources of information about him are the life in Greek attributed to his friend St. Athanasius and the short account in the Coptic Synaxarium. The latter is an Arabic

complication of uncertain date; it consists of short lives of the Saints suitable for reading in the Coptic Church service. The entry for 22 Toubah (17th January) devoted to St. Antony, is probably abridged both from St. Athanasius's life and an early Coptic life, long since lost. It reads as follows:

"On this day died the holy father, the star who gives light to all monks, the Great Antony, whose equal has never existed. This Saint was of the people of Timan, south of Cairo; his parents were Christians and brought him up in the fear of God. When he was twenty his parents died, and he distributed to the poor the property which they had left him. His only sister he gave into the keeping of holy women, for he himself loved devotion and solitude. The name of monk was not known at that time, but however wished to be alone, left his village and remained in solitary devotion; thus did the Great Antony. And Satan tempted him with idleness and listlessness and finally placed beside him the exact double of a woman, to live with him. All this Antony successfully combated, and afterwards he went and lived in a tomb where he prayed continually; and he shut himself in there, and his acquaintances came and brought him a little food from time to time. When the devils saw this, they were rancourous and came and beat him and threw him on the ground. And when his friends came and found him in this state, they carried him to the church where Our Lord healed him. When he had come to himself he ordered them to take him to his dwelling place again. And Satan, having been once overcome, gave fresh orders to his soldiers and they visited Antony in numerous shapes, like wild animals, wolves, lions, serpents, and scorpions, and each of them tried to frighten him. But he mocked at them, and said to them: "If you had any real power over me, a single one of you would suffice to hurt me;" whereupon they disappeared from before him like smoke. And he rested from his sorrows and temptations, and God granted him victory over all the devils. Antony baked his own bread twice a year and dried it in the sun. And he allowed no one to approach his cell but people waited outside and listened to his words.

For twenty years Antony remained in prayer and devotion. Then our Saviour, to whom be glory, ordered him to teach his fellow men the fear and love of God; so Antony went into the Fayoum, where he strengthened

the brothers, and then returned to his monastery. At the time of the Martyrdoms he also wished to be martyr; he left his monastery, went to Alexandria, and testified to the faith; but no one would arrest him. He gave consolation to those who were imprisoned; and when the Governor saw how little Antony was afraid, it was ordered that no monk should appear in the street. But Antony showed himself publicly to the Governor, and exhorted him, hoping perhaps that he would become enraged and torture him, and make him a martyr; but the Governor made no reply for Our Lord had spared Antony to save many other souls. And he returned to his monastery clothed in a hair shirt : and he never washed himself with water. Many people went out into the desert after him and listened to his teaching; and he was fatigued by the crowds that followed him and Our Lord ordered him to retire into the fastness of the desert. So he went with the Arabs a three days' journey : and there he found water and some reeds and a few palm trees; and he liked the place, and lived there, and the Arabs brought him bread. And there were in the desert savage and noxious beasts and he dispersed them by his prayers and they did not return. And from time to time he went in from his desert retreat to his first monastery to visit the brothers who were there. And his fame reached the King of that day, who was the Prince Constantine, and the King wrote him a letter of praise and asked for his prayers. The brothers were delighted with the King's letter, but he himself paid no attention to it saying : "We have the King of Kings who asks us to do things for him, yet to him we give no heed!" And at last he replied to the King, but only when the brothers had risen against him and said : "This is a pious king who likes churches." And so he wrote to him, blessing him.

And sadness came upon him and would not leave him. He heard a voice saying : "Go out into the desert and look." And he went out and he found an angel who had upon him a tunic fastened crosswise, like a monk's habit, and wearing on his head a skull cap in the shape of an egg; he was seated, weaving the leaves of the palm tree and he arose to pray. A voice came from heaven, saying : "Antony, do thus and thou wilt be at peace." So he both adopted this costume, and commenced the weaving of mats and the angel did not visit him again. Antony prophesied the destruction of the church, the rule of the heretics, and the

return of the church to its primitive state; he prophesied that the monks would grow numerous: and would inhabit the villages after quitting the desert; he also prophesied the end of the world. It was Antony who instructed Father Macarius in the monastic dress and prophesied what was to happen to him. It was he too who went to find Father Paul and took care of his body and buried it in the mantle of Athanasius the Patriarch. And when Antony, the perfect Saint, learnt of his approaching death, he ordered his disciples to hide his body, to give his staff to Macarius, his sheep's skin to Athanasius, and his skullcap to Sarapion. Then he lay upon the ground and his spirit left him. Cohorts of angels and saints came out to meet him and brought him to the place of rest. As for his body, his children, the monks, buried it as he had ordered; for he was accustomed to reproach those who exposed the bodies of saints and martyrs [1]. Antony lived to a ripe age and his strength did not diminish, neither did he lose a single tooth. And at last he went to the Lord whom he had loved. May the Lord have pity on us through his intercession. Amen".

From this account we gather that his vocational life conveniently divides into three periods.

The first period dates from the death of his parents when he became able to develop his natural disposition, of whose retiring and ascetic bent he had already given some evidence. Alienating his property, and disposing of his sister with the usual unconcern which early ascetics seem to have shown for their family, he retired to the outskirts of his native village. There, working with his hands, he probably lived in much the same way as many of the contemporary Christians who were hermits and holy men.

The second period of Antony's life dates from his removal to a more

---

[1] Athanasius says that only the two monks who buried him knew the place where his body lay. A tradition still alive at Mount Colzoum says that his tomb is situated beneath the old church at the monastery. Ibn-Kanbar was sent there to swear upon his bones in the XII[th] century. Antoninus Martyr in his account of the Holy Places written in the middle of the VI[th] century speaks of Saint Antony's body as among the noteworthy relics at Alexandria. Yet another account (cf. Cogordan) will have it that his body was taken to Constantinople by the Bishop Theophrastus to heal the daughter of the Emperor Constance. There it is supposed to have rested in Santa Sophia until the XI[th] century when Jocelyn the Crusader received the body as a gift from Alexander Comnenos and transported it to Motte-Saint-Didier in France.

deserted spot overlooking the Nile valley at Pispir between Atfih and Beni Suêf. Here, where the ruins of a monastery still bear his name, he lived for twenty years. This is perhaps, from the monastic point of view, the crucial period of his life. His character, his retreat, and his piety, gained for him a great reputation and his prestige caused other hermits to come and settle around him. This gravitation was for a long time most unpleasing to Antony who for years refused to take any notice of these newcomers. At last somewhere about 305 his insistent followers forced the door of his retreat and compelled him to come out. There was nothing for the thwarted hermit to do but to accept the leadership and authority thus foisted upon him and to recognize that he was no longer a solitary recluse but the center of an original and unique ascetic community. Thus, at Pispir along-side the Nile valley, Christian monasticism first came into being fortuitously and by compulsion. As the Synaxarium states, he left Pispir to seek martyrdom in Alexandria. This was in 311, the last year of the Diocletian persecutions; presumably it was their termination that actually saved his life. On his return to Pispir the work of introducing direction and order into the lives of the monks, as they may now legitimately be called, was continued. In fact so fatiguing, so undevotional, and so alien to a life of absolute prayer, did he find his work in the new community that for the third time he felt the necessity for cutting himself off from his follows.

His final retreat from Pispir to the Eastern Desert marks the third period of his life, and coincides with the spread of his reputation throughout Christendom. He chose as his site a spring under the northern face of Mt. Colzoum, a few miles from the Red Sea, where the monastery of St. Antony now stands. Here for some time he was able to maintain his solitude, returning at intervals to Pispir, as a monk told Palladius at the end of the IVth century, "to give help to the souls who thronged into his monastery". However even in the inner desert the curious, the admiring, and the faithful, sought him out. In the Life of St. Hilarion we find that "as a crowd of people were going to the mountain of St. Antony, the deacon Baisan, who lived at Aphroditopolis, had rented dromedaries for those who wished to make the journey[1]". It was

[1] Three days by camel.

probably such importunity that prompted Antony to seclude himself in his cave halfway up the mountain. Meanwhile below, where the monastery stands to-day, we must imagine the semi-settlement of a handful of followers whose numbers were continually swollen by temporary visitors from the outer world, come to satisfy piety, curiosity, or more practical needs. It is important not to lose sight of the eremitical, non-communal, and changing character of the little group which was usually in attendance on the Saint. In Athanasius's more detailed account of Antony's life, he makes it quite clear that there was a definite monastery at Pispir, his first retreat, but that in "the inner desert" no formal organisation existed at all. He says : "Some used to come merely to see him, and others came to him because of their diseases and afflictions of various kinds." Again he speaks of "those who were going to *visit* him continually." There is nowhere mention of a settled community at Mt. Colzoum in Antony's lifetime, and at the time of his death Athanasius expressly states that there were only two monks with him in the desert.

Apart from his brief trips to his monastery at Pispir and interludes such as a visit to his sister, and an expedition, when a hundred years old, to Alexandria to confute the Arians, the last thirty or forty years of Antony's life were passed at Mt. Colzoum. From his retreat, preoccupied still with the fight of good and evil waged in the mind of the solitary hermit, he saw monasticism triumph, largely owing to his name and influence.

It is impossible to understand St. Antony's great influence unless one takes into account his personality which seems to have exercised an extraordinary effect on his contemporaries. Of simple parents, without learning or scholastic accomplishment, he was unable to reply in Greek when Constantine honoured him with a letter; in ability and drive he could not begin to compete with Athanasius; nor do particular powers of organisation seem to have been his. It is only his amazing personality which stands out, a direct and magnetic attraction such as often seems to have characterised a certain type of simple saint. In St. Antony it impressed everyone who came near him, inspiring service and imitation, and swelling the numbers of his devotees and followers. While St. Paul could live a lifetime in the desert undiscovered, Antony quickly became a popular figure, attracting to himself fame and power, neither of which he

solicited. His influence on his disciples served to carry his particular type of rule to other parts of Egypt and Europe, and to secure its future in his own desert. His disciple saints, Ammoun and Macarius, set up Antonian monasticism in the Wady Natrun and at Nitria; followers like Isaac and Pelusian maintained his tradition on his own mountain.

The example of Antony's life, his simplicity and altruism, further drove home the impression created by his personality. The two indeed are complementary : his life, by comparison with that of many of the other Fathers, continually illustrates a simple and attractive character. The innumerable stories and anecdotes in Palladius's *Paradise of the Fathers*, Athanasius, and the *Sayings of the Fathers about Anba Antonius*, show clearly enough how he obtained his hold over the early peasant monks, whose simple and imaginative minds were not unlike his own[1].

---

[1] Three rather charming stories illustrate his directness, simplicity, and humility. A small crop of wheat which he cultivated at Mt. Colzoum was habitually damaged by wild animals that came to water, so "one day when they were among the corn according to their custom, he went quietly and seized one of them, and he said unto them all with a laugh, 'Why do ye do harm to me seeing that I do no harn to you? Get ye gone therefore in the Name of the Lord, and come ye never again nigh unto this place'; and from that hour there was a command from heaven to them, and they never again did harm to that place". (Athanasius.)

On another occasion he was forced to visit an important Roman official in the Nile valley, "And when the Governor did homage to him, and begged him to remain with him for a day or two, the old man entreated him courteously to be allowed to depart saying. 'This thing is impossible, for as fish die if a man lift them out of the water, so, if we monks prolong our stay with men, do our minds become perverted and troubled; therefore it is meet that as fish pass their lives beneath the waters we also should let our lives and works be buried in the wilderness'". (Athanasius.)

A monk once came to him wishing to know to what length solitary severities should be carried. "And Antony, as he was watching a hunter pursuing the wild beasts of the desert, said to the monk, 'Put an arrow in your bow'. And the brother did so. Again the father said, 'Draw it still more', but the monk replied, 'If I draw it too far the bow will break'. Then the old man replied, 'So it is with the service of God : if a man is disproportioned and overdoes the practice of asceticism, he will eventually break like the bow; therefore from time to time it is necessary to join the brothers'". (Sayings of the Fathers about Anba Antonius.)

III

THE RULE AND THE MONASTERY UNTIL

THE COUNCIL OF CHALCEDON.

The monastery of Saint Antony, situated on the western side of the Gulf of Suez and some miles inland from Ras Zafaran, marks the spot where in the first half of the IV[th] century a few admiring ascetics, undaunted by the dangers and difficulties of the country, followed the "Great Antony" to his retreat. This gravitation into the distant Wadi Arabeh presumably began not long after Antony's removal there somewhere about 315 A. D. However, though Macarius, Amoun, and numbers of the foremost ascetics of the time made the desert journey to obtain advice and guidance from the master-eremite, and Antony's cell under Mount Colzoum played a decisive part in the direction of the new movement, there is no reason to suppose that there was a settled community at Mt. Colzoum before his death in 359.

In the history of monasticism the death of a saint is frequently the occasion for architectural activity, and we may suppose that Antony's death provoked the decision to set up some sort of organised community, and to erect permanent buildings, at the spot where he had lived for fourty years and where he had exercised so great an influence. This supposition fits in with the date of the monastery as given by Abu Saleh. He says: "This holy monastery was built in the reign of Julian the Apostate [361-363]." The organisation therefore and the buildings, which arose about three years after Antony's death, may be regarded as in some sense commemorative.

, If life at Mt. Colzoum was to be carried on in any large way, the wilderness and inaccessibility of the desert made all the more necessary the coalescence of the odd anchorites and followers of the Saint into some sort of regulative and protective order. The existence of such an organised society would in its turn entail a minimum of communal building.

Thus we may take it that organisation and buildings arose together. The nature of these buildings in the last half of the IV[th] and the V[th] century can be fairly closely estimated by reference to the history of the desert monasteries in the Wadi Natrun. The latter, founded on the system detailed by Antony to Macarius and in use at Pispir, appear to have possessed at this period a simple church, a kitchen for the preparation of the communal meal on Sunday, a few cells, a bakehouse and other necessary offices [1]. Such a group of buildings was of course a mere nucleus, and there is no reason to believe that at St. Antony's there was an outer fortified wall, or even a keep or fortress, until about the VI[th] century. Rudimentary as they were, these buildings did constitute a real monastic centre and were the first concrete expression of an organised Antonian rule at Mt. Colzoum [2].

Almost from its inception, the Antonian rule was a compromise between the anchoretic and cenobitic, or communal, systems. It was an attempt to regulate and develop the practise of individual asceticism rather than a complete capitulation to the principle of a united close-knit community in which the ascetic unit was altogether merged. Immediately after Antony's death the anchoretic element definitely predominated. A large laura, or circle, of solitary cells was situated at varying distances from the church and the few communal buildings which, as we have seen, were probably erected subsequent to 360.

As time went on however there was not only a decrease in the fervour of the ascetics, but a decline in the Roman authority exposed solitary anchorites in the more distant cells of the laura to every sort of danger and molestation. Closer communal association was not only welcomed by a declining enthusiasm for solitary austerities, but it was also the obvious reply to robbery and murder. Thus the cenobitic element of Antonianism became more pronounced. The outlying cells grew femer and one by one the monks entered the protection of the monastery. At the beginning of the V[th] century the solitary remained only as an

---

[1] Cf. Evelyn White.

[2] Schweinfurth suggests that by 314—two years after his arrival—a group of monks had begun to collect round Antony. No proof at all exists of a permanent community at this date, or before the Saint's death.

exception. The retreat of the anchorites within the monastery, but to *separate cells* and a largely *separated* life, brought about the characteristic type of Antonian monasticism, a type that has survived with few changes until to-day.

The anchorite whom force of circumstances or lack of fervour drove into the safety of the monastery very possibly found a group of men already established there living an ascetic but semi-communal life. These were the novices. Cassian writing in the v[th] century says "the anchorets..... are first trained in the cenobium and then, being made perfect in practical life, choose the recesses of the desert". As the ascetic calling became more popular, tradition says that St. Antony, knowing well the extreme rigours of the solitary life, forbade the young to attempt the solitudes without probation. For their period of training he laid down a cenobitic rule such as he knew Pachomius had instituted with success in Upper Egypt. A semi-congregational life and mild austerities were his prudent prelude to recesses in the desert. Whether or not there were novices in the iv[th] century at Mt. Colzoum, as at other monastic establishments, is a nice point. It may be that owing to the isolation of the place, Antony instead used his earlier settlement at Pispir as an ascetic nursery.

At the end of the iv[th] century the conception of the ascetic life at Saint Antony's conformed to the strict and austere pattern outlined in *Section One.* It involved the complete renunciation of the world and the self. The position of the monastery the Saint's desert life, and his rather grudging acceptance of a communal order as a necessity to which desert asceticism must submit if it were to survive, must all have emphasised the harshness of the rule at Mt. Colzoum.

The outlines and much of the detail of the Antonian rule as it developed are accessible to us, and thus we can form a fairly definite picture of the life led by the monks at Saint Antony's Monastery both in the early days and in succeeding centuries. Where direct information is lacking from the monastery itself, much can be safely inferred from the Antonian rule as it appeared elsewhere. St. Amoun at Nitra, and Macarius the Great at Scetis, were both directly influenced by Antony, came to him for advice, and based their colonies on his precepts. For several centuries the histories of Scetis and Mt. Colzoum run parallel, and where our in-

formation is missing it can often be safely suppied from the Wadi Natrum[1].

At the head of the monastery was an abbot whose authority, though not precisely defined, was altogether decisive. Complete obedience was the keystone of the Antonian rule : *Praecipua ibi virtus et primus est obedientia.* The enforcement of discipline rested solely with the abbot, and it was he who celebrated mass and regulated the tone of the monastery. Below the abbot, and at first exercising little more than an advisory power, were several sub-fathers. These in the middle ages developed into the chapter or council of the west.

Lastly came the main body of the monks. Neither they however, nor in early times the sub-fathers, were necessarily priests. In fact there is no direct evidence to prove that St. Antony himself was ever ordained. Originally, anyone was at liberty to become a monk without proof or examination; only later, when a desire to escape taxation led to the invasion of the desert by a flock of bogus penitents, was recognition by the abbot or some ecclesiastical authority made compulsory. In fact from the v[th] century onward severe measures began to be taken against unauthorised monks. Even so, no formal vow was imposed; though complete renunciation of the world was of course tacitly demanded. Investiture which could take place at the age of eighteen did not involve a complex and symbolical ceremony as it did later in the mediæval Catholic church. The novice was only asked by the abbot in quite informal phraseology whether he was willing to exchange mammon, vain-glory and his appetites, for prayers, fastings, charity and faith.

The unregulated and self-interpreted character of early monasticism in Egypt is in fact one of its impressive and attractive aspects. The monastic spirit was so strong and religious fervour so all-possessing that rules and vows were unnecessary. On the rare occasions when a monk changed his mind, wishing either to marry or rejoin the world, he was allowed to do so without hindrance or scandal. It was only later, with the decay of the early spirit, and the new temporal power of monasticism, that regulations and a perpetual vow became necessary. The formulation

---

[1] Cf. Evelyn White. The chief source for the summary of the rule that follows.

of the IX[th] century *Codex Regularum* in the west is itself proof of a general decline in natural asceticism.

A universal, and apparently trustworthy, tradition attributes to Antony the adoption of the distinctive habit which has been worn by Coptic monks ever since. The dress, which was believed to offer protection against the demons of the desert, had both a practical and a symbolical value, and each garment while fulfilling its humble duties typified an ascetic virtue. The Antonian rule always entailed the wearing of wool next the skin, and the monks' complete wardrobe consisted of the following pieces :

1) A body robe, drawn in with a leather girdle, similar to that later worn by western monks. This typified manliness.

2) The *lebito* or *colobium*, a sort of loose *galabiyeh*, whose sleeves were cut off at the elbows symbolic of severance from the world.

3) Two crossties of woolen yarn used to tuck in the *lebito* when the monks were at work. They naturally came to be an emblem of the cross.

4) An unattached cowl, symbolic of innocence because imitated from a child's headgear. In this cowl and the *lebito* the monks were buried.

5) A skullcap. (Vansleb in the XVII[th] century found them wearing a striped blue and white turban. This perhaps had some connection with the blue turban at one time compulsorily imposed by the muslims on all the Copts.)

For colder weather the monks wore a cape to protect the neck and upper breast which were left bare by the *lebito*, and for travelling they donned their *melotes* or goatskin. This, naturally enough, was symbolical of the death of carnal desire. As its use was in practice restricted to journeys, the phrase so often used by the Fathers "to take up the melotes" meant "to depart". Sandals were rarely worn. There were however two other important additions to costume which though they may not have been used from the beginning were an early development. First is the hairshirt, known to the early European travellers as the *habit angélique*. This will be dealt with below when ritual and penance are considered. Secondly there is the *tau*. This, the tall T-shaped crutch on which the monks leant during their long services, passed into common

used in the Coptic church generally[1]. Traditionally originating in the stick on which St. Antony in his extreme old age used to lean, the *tau* crossing to Western Europe lost its utilitarian aspect, and assumed an occult and mystic significance. The unknowing interpreted its shape in various ways. It appeared both as a crucian form of special mystic value, and as a legacy of lost pagan mysteries.

The rule and custom of the Antonian system as regards food and fasting at St. Antony's are also well established. Makrisi writing in the xv[th] century says : "The monks of this monastery fast all their lives, but their fast only lasts until the afternoon when they take food, except at the Great Fast and the Barmûlat, when their fast lasts till the stars come out". This is of course merely another way of saying that the monks took only one meal per day. From the earliest time this was the case. The anchorite except on Saturdays and Sundays had his meal in solitude and always at the ninth hour, that is at three in the afternoon. The *maximum* allowance was a pound of bread to which were probably added, as travellers report in later time, salt, olives, goat cheese, etc. On Sunday and sometimes Saturday the monks met for a communal meal which was taken in the church itself. No refectories existed in the earliest period and the *agape* or Sunday meeting was at the same time both a meal and a communion. On week days no cooked food was permitted, but it seems that at the Sunday meal both meat and wine[2] were sometimes taken. From the earliest times the monastery was, as it is today, dependant on the outer world for its corn and the caravans which still bring its supply from the monastery base at Bousch on the Nile have been doing so with one or two disastrous breaks for fifteen hundred years.

Work as the sovereign antidote to sin and as a necessity in an almost self-supporting community was an essential part of the rule. Leisure, whether from copying manuscripts or weaving matting, was ostensibly devoted to prayer. The ritualistic obligations of the monks as the order

---

[1] The *tau* was used by Coptic congregations in Cairo until late in the xix[th] century, and it is still in use in the desert monasteries.

[2] A xvii[th] century traveller later refers to the monastery vineyard with its *vin blanc fort délicat*. This vineyard is still in existence though the monks say that no wine is now made from it except for communion purposes.

developed are also fairly clear. Vespers at sunset and the Night Office soon after midnight were both obligatory. Also every monk was expected to perfom daily a hundred and fifty prostrations, making the sign of the cross between each. Wearing the hairshirt, or *habit angélique* involved more exacting penances, including three hundred daily prostrations. So great a saintliness was demanded of the wearer that the abbot often refused permission for ascetics to wear the habit until by trial and time they had proved themselves equal to the test.

The dwelling places of the monks offered nothing more than a shelter from the sun. All comfort was intentionally excluded. The cells in the monastery were non-communicating and often so small that there was no room to stand upright in them; the caves and hovels of the anchorites, though they may sometimes have been larger, were even wilder and more forbidding. Mats were the only provision for sleep, and a wardrobe was unnecessary since they did not change their clothes from one year to another.

Internally, as has already been suggested, St. Antony's Monastery possessed by the end of the IV[th] century most of the features (though not of course the actual buildings) which it presents to-days, such as a church, cells, provision for guests, a bake-house, kitchen, and so on. No refectory probably existed as early as this, for the church was still used for the single communal and ritualistic meal of the week. The dormitory of western monasticism has, of course, never existed in the Antonian rule, either at this early period, or at a subsequent date. The monk's cell always retained something of the nature of its prototype, the anchoretic cave. Within this cell, and almost as much alone as in the fastness of the desert, the Egyptian monk ate, slept, and worked out his own salvation. Externally and in the matter of fortification, the buildings in the early days bore no resemblance to the present monastery. Unwalled and undefended, without keep or gates, the monastery was safe while Rome could keep order in Egypt.

This brief summary of the Antonian rule and organisation, as it came into existence at the monastery in the IV[th] and V[th] centuries, puts one in a rather better position to view the historical development of the first monastic period which for convenience may be said to end in 451. This period and the two succeeding centuries marked the greatest intensity

and purity of the monastic spirit. The monasteries throughout Egypt grew naturally and quickly and the number of monks never subsequently reached such a high figure. Coppin among the first European travellers to visit the monastery, wrote in 1686 that whereas he found 62 monks, at one time there had been 300. This figure is probably not far out when it is considered that the colonies at Nitria boasted several thousand and Pachomius fourteen hundred.

The first problem of historical importance which the monks had to face was the Arian question. Their response was unequivocal; almost without exception they backed up the Patriach Athanasius in his orthodox views. This great ecclesiastic and anti-Arian, was a personal friend of St. Antony's, and the saint himself, when an old man, journeyed to Alexandria to confute the heretics[1]. The monastery at Mt. Colzoum was therefore likely to have been particularly orthodox.

A short outline of the general course of the Arian controversy is necessary to get the right perspective. In 318 a certain Arius was excommunicated. He had for some time, in Alexandria and other places, been upholding the unity and simplicity of the One God. The deity, he said, being one and eternal, could not be subdivided, hence Christ was not in the fullest sense divine, and though he far surpassed the rest of creation, he was himself a created being. The excommunication of Arius did not put an end to the heresy, which had taken strong root in the East. Constantine, with a view to preserving the unity of the church, found it necessary to call a general cumenical œcouncil at Nicaea where in 325 it was decided that Christ was neither created by, nor subordinate to, the deity but "of the same substance" (ὁμοούσιος). Still the question was by no means settled and though Constantine upheld the anti-Arian findings of the Council certain of his successors did not. Political considerations obscured the issue and the question dragged on. Athanasius, the foremost Anti-Arian in Egypt, was more than once in danger and in 374, the year after his death, a pro-Arian reaction sponsored by the Emperor Valens culminated in an edict for the expulsion of

---

[1] "Antony came to chastise the Arian with his tongue, and he cried out and said to him, Oh thou deformed Arian, thou art worthy neither of heaven nor of earth." Palladius : *Paradise of the Fathers.*

the Orthodox. This was followed by persecution and a general drive against the monasteries which were rightly considered to be the strongholds of Egyptian Orthodoxy. Whether the monks of St. Antony's Monastery because of their secluded position, escaped the rough treatment accorded to their brothers at the Wadi Natrun and elsewhere is not known. Their position then, as in later times, though exposing them to particular dangers, may have saved them from the fury of ecclesiastical broils [1].

When the persecution had passed, the pendulum swung again and by the end of the IV[th] century the Arian question had been settled in favour of orthodoxy as far as Egypt was concerned.

For a brief period at the end of the IV[th] century it seemed possible, as Evelyn White points out, that Egyptian monasticism might lose its national non-intellectual characteristics. An infiltration of foreign scholars, possessed of a wider hellenistic culture, momentarily foreshadowed a mental activity and intellectual leadership such as was later to characterise many of the western monasteries. Nothing however came of it; Evagirus left the Wadi Natrun and the foreign influence waned. The monasteries relapsed into an intellectual quiesence, which the already developing monophysite controversy confirmed by effectually isolating them once and for all from foreign contacts and the intellectual stimulus of nascent Europe.

In 451 The Council of Chalcedon summoned by the Emperor Marcian, met to discuss the question of the nature of Christ, which was again threatening to disrupt the church. Eutyches had said that the Nature of Christ when incarnate was single (monophysite) not dual. In other words denied that in one body Christ could have been both God and man. In this view he was supported by most of the Egyptian bishops, who found support for such a supposition in the teachings of their great churchmen Cyril and Athanasius. The Council of Chalcedon, under pressure from Pope Leo III and for political as much as dogmatic reasons, declared the monophysite doctrine heretical and excommunicated Dioscurus the Egyptian Patriarch who was present. The effects of their action were tragic; they caused a breach which persists to this day, and at a stroke created the nationalistic monophysite church of Egypt.

---

[1] Valens's drive against the monasteries was partly practical; the question of the evasion of taxes and the shirking of civil duties was already growing serious.

IV

SCHISM AND CONQUEST (451-640).

In the years between the Council of Chalcedon and the Arab conquest the internal character and rule of the Egyptian monasteries underwent little change. There was perhaps some loss in ascetic fervour but this was partly counterbalanced by the sectarian enthusiasm which the Monophysite controversy provoked.

Two things are chiefly important : the results and repercussions of the Council of Chalcedon; and the part played directly and indirectly by monasticism in facilitating the Arab conquest.

To get the right perspective on the monasteries at this time it will be necessary to trace very briefly the course of the monophysite struggle. The Egyptians with few exceptions refused to recognize the decision of the council and an extraordinary situation arose in which a Byzantine or Melkite patriarch, appointed by the Emperor, lived in Alexandria and collected the rents of the church, while a Jacobite or Coptic Patriarch, elected by the Egyptian bishops and supported by the devotion of the country, lived, or hid, usually in the Wady Natrun. Both patriarchs were often in danger of their lives and from 641 to the Arab conquest Egyptian history is the story of a series of ineffectual risings to rid the country of Byzantine dominance and the Byzantine patriarch[1].

In 491 the accession of Anastasius, a pro-Egyptian Emperor, brought some respite; until 541 no Melkite patriarch was actually imposed on the country. In the latter year Justinian sent a patriarchal nominee to Egypt having turned his attention to the schism with a view to ending it in the Melkite favour. A united and loyal Egypt was a necessary unit in his revivified Empire. Egypt however proved loyal only to its own patriarch

---

[1] The numbers of the Byzantine congregation have never been large. To-day they number a few thousands and are situated, as in the v[th] century, mostly in Alexandria.

and united only behind its own beliefs. From this time until the Arab conquest, there were always rival patriarchs. Two figures stand out from among their number : Theodosius, a great Egyptian, who supported the interests of his church against Byzantium; and St. John the Almoner, a tolerant Byzantine Patriarch, famed for his generosity in relieving his famine stricken population and Syrian refugess. The latter were fugitives from the Persian invasion which was now making inroads into the Eastern Empire and which in 620 overran Egypt. For a decade the Persians occupied the country; an occupation which temporarily improved the status of the Monophysites.

In 630 however the Emperor Heraclius again obtained control of Egypt and in a desperate effort to consolidate the country propounded the Act of Union. By positing in Christ one *will* instead of one nature, it was hoped to avoid discussion and conciliate the Churches. The Monophysite church however refused to be conciliated, and thus the emperor only succeeded in propounding one more heresy (the Monothelite). Both church and country remained divided and disgruntled to await the Arab invasion a decade later.

Whether the responsibility for perpetuating this great schism rested with Byzantium or Egypt, and whether the questions at stake were in essence national or religious, does not affect the position as regards the monasteries. There is no doubt that owing to their religious solidarity and to their safer and more retired positions they played a most important part in sustaining the Monophysite church during two centuries of difficulty. The Byzantine Church held Alexandria, and thus the centre of the national ecclesiastical power tended to shift to the monasteries which assumed throughout the period more and more of an administrative grip on their own church. The presence of the patriarch in the Wadi Natrun, and the fact that the patriarchal elections were usually held there, was in itself enough to give the monasteries an extraordinary prestige.

To what extent St. Antony's Monastery shared in this movement and how far its geographic isolation contributed to its isolation from current affairs is uncertain. Lack of information is to blame; there appears during this whole period to be only one direct reference to the monastery[1].

---

[1] Cf. Cauwenbergh. He has combed the period and finds no other reference.

It is however a reference of extreme interest and importance. The Melkite or Orthodox patriarch St. John the Almoner (609-620) supplied a certain Anastasius, Abbot of St. Antony's monastery, with large sums of money and ordered him to buy up captives taken by the Persians. The latter had recently captured Jerusalem and were holding to ransom large numbers of Christians.

This reference apart from its intrinsic interest, is of importance with regard to the question of a temporary Melkite occupation of St. Antony's dating from Justinian's time, a fact which is in its turn linked up with the question of the fortification and rebuilding of the monastery by the Emperor.

To deal with the second point first. There is a tradition, supported by various writers such as Butcher and Cogordan, that the monastery of Saint Antony's, and also the neighbouring monastery of Saint Paul, were included among the buildings which Justinian restored, or in this case fortified. Actually there seems to be no proof for this belief. Though Justinian undoubtedly fortified St. Catherine's Monastery in Sinai, having lost the frontier fortress of Petra to the Persians, Procopius in his *Edifices* makes no mention of St. Antony's or St. Paul's. What probably happened was that St. Antony's was fortified soon after and that this fortification was wrongly attributed to Justinian [1]. It may well be that the Melkites whom Justinian apparently installed (see below), were responsible for the building. In the Wadi Natrun the *Kasr*, or keep, appears in the v^{th} century, and an outer fortified wall embracing all the monastic buildings apparently comes into being not before the IX^{th} century. While Egypt remained Roman, the position of St. Antony's would undoubtedly expose it to attack by Imperial enemies from the East and therefore it seems highly probable that it was fortified before the Wadi Natrun [2]. Whether St. Antony's suffered devastations similar to those which

---

[1] Sharpe says the monastery was "built" about this time (i. e. the reign of Justinian). *Built* is palpably wrong. He may mean *fortified*, or *rebuilt* after devastation. The monasteries of the Wadi Natrun were sacked by desert marauders five times between the v^{th} and the IX^{th} centuries.

[2] In this case we should have to regard the fortifications of St. Antony's as the prototype from which the similar monasteries of the Wadi Natrun were copied.

overcame the Monasteries of Scetis we have no means of knowing. Presumably it did not escape. That its position must have been often highly dangerous, and such as would make solid fortifications imperative, may be judged from the following passage in Severus's *History of the Patriarchs of Alexandria* : "Now there was (circa 750 AD) a tribe in the Eastern part of Egypt, from Bilbeis to Al-Colzoum and the sea, consisting of Muslims who were called Arabs. And there were among them more than thirty thousand horsemen, roving through those deserts and districts . . ." An unfortified monastery would presumably have received short shrift.

That there were Melkite or Orthodox monks at Saint Antony's early in the VII[th] century seems probable, for it is not likely that John the Almoner would have sent money to a Coptic abbot. When they were installed it is impossible to say, though here Justinian may well have had a hand in the matter since in his efforts to unite Egypt under orthodoxy he ousted the Copts and Coptic influence wherever possible. The Orthodox were probably expelled (or at any rate subordinated to a Coptic abbot) soon after the Arab conquest when the tables turned again in favour of the Copts. Makrisi states : "The Jacobites then prevailed over all the churches and monasteries of Egypt, which they alone, occupied, to the exclusion of the Melkites". Their supremacy however was by no means finally established and change of policy more than once resulted in the Copts again losing churches and church-property to their rivals. It seems probable however that St. Antony's was most of the time in Coptic hands; one thing is certain, Copts were in charge when Abu Saleh early in the XIII[th] century produced the first written work on the Coptic monuments of Egypt[(1)].

The question of a Syrian occupation of St. Antony's is even more vague. The Syrians bought the Syrian monastery in the Wadi Natrun in about 710 and St. Paul's was definitely run by the Syrians at one time. A note in a Syriac manuscript from the Wadi Natrun complains that the Monastery of St. Paul on the Red Sea has been occupied by

---

(1) Bernard de Breydenbach (1483) however speaks rather vaguely of Greek monks in the Eastern Desert. His testimony certainly does not carry as much weight as Abu Saleh's. But the *status quo* may of course have changed again after the early XIII[th] century.

Copts and the lawful Syrian owners driven out[1]. A study of unpublished texts and of the matter in St. Antony's monastery library would probably enable one to determine whether a similar occupation occurred at St. Antony's (and incidentally also to determine the length of the Orthodox invasion). In the former context it is interesting to note that an abbot who was forced to flee from the Syriac monastery in the Wadi Natrun in the XIIIth century took refuge at St. Antony's, which seems to presuppose a certain connection between the two places. Strangely enough, Coppin when he visited the monastery in the late XVIIth century claims to have heard the mass "en Syriaque". The Syrian Jacobites were monophysites and the two sects had a great deal in common. It is also well to remember that as animosities died down, monks of various denominations often lived in close and apparently non-bellicose proximity. Thus at St. Catherine's, beside the Orthodox there were to be found Armenians and Syrians until the XVth century[2]. A similar sort of cohabitation may have gone on at St. Antony's though we have definite proof that after the end of the XIIth century the Copts were in control, and at different times supplied patriarchs from the monastery. Belon du Mans in the XVIth century said that the monasteries of St. Antony and Macarius were inhabited by "Caloyeres Chrestiens [Orthodox], and Armeniens, autrement nommés Maronites"[3]. His omission of Copts is clearly an inaccuracy for St. Macarius Monastery was always Coptic, but his vagueness in itself is a testimony to the fact that lines of demarcation in the desert monasteries were often rather blurred.

We have seen that the theological question was the first preoccupation of the period, and, as Cauwenburg says, "On lui sacrifice l'avenir de la nation".

There were however in the very constitution of monasticism itself reasons more fundamental than the religious schism tending to facilitate the Arab conquest and destroy any hopes of Coptic autonomy. Monasticism

---

[1] Quoted by Evelyn White.

[2] Moritz.

[3] Leopold von Suchem (1350) refers to an equally vague and strange national mixture, "Indians, Arabians, and Scythians, living under the rule of St. Antony and St. Macarius".

is in practice anti-social, and from a national standpoint it must appear as a disastrous institution, transferring citizens from the jurisdiction of man to that of God, and stopping the propagation of what is so often the best blood. When it is remembered that the monks were numbered in their tens of thousands, the seriousness of this second consideration becomes at once apparent : in Egypt for some centuries a proportion of the best stock ceased to breed [1]. But the matter goes deeper than this. The extraordinary inversion of sex typical of Egyptian monasteries inevitably led to a decline in civic and domestic virtues.

The denial and denigration of sex in the monasteries was absolute. (One finds very little of the sublimation characteristic of later Western monasteries : Christ the lover, the Church his spouse, etc.) Chastity was erected as the first off all virtues and even the scriptures were interpreted so as to lend countenance to such a view. Monkish theology emphasized the immaculate conception and Christ's celebate life; a tradition, absolutely apochryphal, was started that Peter and other of the saints never consummated their marriages. The almost complete identification of sin with sex is illustrated in a typical saying of St. Antony's : "If you see old monks leaving the desert and their monasteries and going to live in houses with their wives, if you see young monks in the same monasteries as nuns, their cells contiguous, their windows accessible. . . . . it is the beginning of the end [2]." As Sodom and Gomorrah, he continues, were the cause of the destruction of that world, so sex shall cause the downfall of this. Given a dualistic view of the universe, sex as the most obvious means of propagating matter would naturally be

[1] Rufinus said that at Arsinoe there were ten thousand monks, and the Bishop of Oxyrynchus estimated the number of monks and nuns in his diocese at thirty thousand (Butler).

[2] Next to the above quotation in the *Paroles des Vieillards*. . . there is a most interesting passage which seems to be one of the very rare references in Egyptian asceticism to a state of mind and a type of desire at all comparable to that of the Eastern mystics. St. Antony, it says, "was in a state of stupefaction and trouble because of the *multiplicity* of his thoughts; and he prayed to God . . . . ." There seems here something of the Buddhist's effort to escape from the images of the phenomenal world. It was in response to this prayer that Antony received the vision of an angel who taught him to weave mats to still the "multiplicity of his thoughts."

the worst of all evils. In fact the really logical attitude of the dualist would be that adopted by many Manicheeans : cease to breed altogether, stamp out the race, thus check-mating matter and liberating a certain quantum of spirit.

The social results of such an attitude were inevitable and disastrous. Domestic virtues came to be despised, and the family institutions on which the state rested, were regarded by a large and influential section of the population, as unworthy of respect and as a necessary evil. It is doubtful whether many of these monks would even have agreed with St. Paul that it was "better to marry than to burn". From a humanistic standpoint, the ascetics' treatment of their own families is the least edifying chapter of early monastic history. There can be no doubt that the inversion of love and chastity and the belittlement of family life undermined the stability of the country. Not only theological disputes, but extreme ascetic views, sapped strength that might have defended Egypt against the Arabs. When Amr arrived in 641, a persecuted church welcomed him with open arms, but the monasteries had already weakened a sense of family and property which in other circumstances might have supplied the money, men and enthusiasm, to resist an invader.

were fairly flourishing. The fate of abandonment and ruin was reserved for the last quarter of the xv^th^ century, when a body of Arab servants rose in the night, slaughtered the monks, and left the monastery to a seventy years, desolation.

The printed material for the actual history of the monastery from 640-1480, with the exception of the description of Abu Saleh, is extremely scanty. Whithin the frame-work of the Antonian rule, and the isolation of the desert, life went on unrecorded from century to century. It can only be glimpsed indirectly, in the lives of those abbots who rose to prominence or on the isolated occasions when the distant monastery became involved in the tumultuous affairs of the church. So scattered is our information that probably the most, if not the only, satisfactory method of presentation is simply to list it chronologically. Given the monastic background, imagination must fill in the gaps as best it can.

Circa 685.

Menas, subsequently consecrated a bishop, having been married by his parents against his will, agreed with his wife not to consummate the marriage, and escaped to take up a monastic life at St. Antony's.

(Synaxarium and White.)

744.

Michael I, consecrated patriarch in this year began his monastic career at St. Antony's. When quite young he abandoned the monastery with Menas (see above) for the Wadi Natrun. His departure typifies the prestige of the larger settlement and the attraction that it was exerting. He was an extremely efficient patriarch. Severus says «books would not be sufficient to contain the deeds of this holy father».

(Severus and White.)

1069.

Revolt of Naserredoulah and his mamelukes who after their defeat in the Delta "betook themselves into the Thebais, where they spoiled the monasteries, and put to death many of the monks".

(Neale, after Renaudot and Elmacinus.)

Circa 1160.

Mark Ibn al-Kanbar, a heretic who refused to reject the Council of Chalcedon and preached the necessity for auricular confession, obtained a certain following. Threatened by the patriarch Mark III with excommunication, he made a show of submission and was sent to St. Antony's Monastery. Arrived there, "it was ordered that he and his brethren should shave the hair of their heads", and Mark was asked to prove his good faith by swearing on the body of the srint—presumably the most awe-inspiring relic the monasteries possessed. The incident is interesting as showing that probably the monastery, like that of St. Macarius, had become a place of veneration and pilgrimage. (See below : Leopold von Suchem.) Ibn al-Kanbar subsequently broke his oath, reaffirmed his heretical principles, was excommunicated, and joined the Melkite church. He is said to have been once previously excommunicated, for taking holy orders when secretly married.

(Abu Saleh, Makrizi, Renaudot.)

1209-1210.

Isaac, a monk of St. Antony's, was sent as metropolitan to Abyssinia to replace Kilus who had fled the country after flogging a man to death on the mere suspicion that he had stolen the gold pastoral staff. Isaac proved himself capable and appears to have won the Emperor's confidence.

(Neale.)

Circa 1210.

Abu Saleh describes the monastery as having a fortified wall, "a large well-built keep", and "many monks". He specifies that they were Copts. He was told that it was "a very rich monastery". Abu Saleh says that it already owned property near Cairo. Besides mentioning a thousand palms and a vineyard, he says that "Within the wall there is a large garden, containing palm-trees and apple-trees and pear-trees and pomegranates, and other trees, besides beds of vegetables and three springs of perpetually flowing water". An entry of interest is the following : "Monks in priests orders and deacons come from the monastery of the Great St. Antony's to the monastery of St. Paul to celebrate

the liturgy in it by turns". This seems to indicate that the smaller monastery had so far declined by this date that it contained only lay-brothers or unconsecrated novices. The distance between the two monasteries is not more than a few hours by foot across Mt. Colzoum.

Circa 1235-1245.

A certain Abbot Constantine from the Syrian Monastery in the Wadi Natrun "When he was fed up [*sic*] with his abbacy, that is, the dangers and insults from the monks who were of an evil spirit, departed, that is fled, to the Monastery of Abba Antonius"... He died at the monastery and left there a book and a cross of silver : "God pardon him! for he did not take them as a thief, but to read and use them for a time and to return them or bring them back hither (i. e. to the Syrian monastery)."

(From a scribal note in a Syriac mass. in the B. M. Quoted by White).

Circa 1350.

Ludolph von Suchem did not visit St. Antony's; however, in his description of Egypt he says : "In this desert there is a place beneath an exceeding tall rock, wherein Saint Antony used to dwell, and from out of that rock there flows a stream for half a stone's throw... this place is visited by many for devotion and pleasure." Mount Colzoum (see Ibn al-Kanbar, above) was evidently an established place of pilgrimage.

1439.

John, Abbot of St. Antony's, in the patriarchate of John XI, was chosen to represent the Coptic church at the Council of Florence. Here in the presence of the pope and an impressive gathering he signed the ephemeral Act of Union which for a few days united the Roman, Greek and Coptic churches. It was a dramatic moment for the desert monastery, even though the effects of the Council turned out to be negligible.

(Neale, Butcher, etc.).

Circa 1441.

Makrisi in his appendix to Abu Saleh notes that the monks at St. Antony's fast all their lives and that "all kinds of fruit are cultivated there".

He makes no mention of the ruin of the settlement, as he does when writing of the Wadi Natrun. (Makrizi lists eighty-six inhabited monasteries in Egypt at this date.)

1466.

Gabriel VI, Abbot of St. Antony's Monastery is consecrated patriarch and holds the office for eight years.

(Makrisi).

VI

THE AGE OF THE TRAVELLERS.

When Gabriel, Abbot of Saint Antony's, was chosen as patriarch in 1466 the monastery was presumably thriving. Some twenty years later it lay in ruins. Its prosperity, it appears, was the very cause of its downfall. A tradition, recently confirmed by the monks, says that, against the rule and practice of the Egyptian monasteries at that time, they had taken to themselves servants [1]. The latter were Muslims and appear to have got into the monastery at the expense of a pretended conversion. One night in about 1484 (Chester says 1493) [2] the Muslim servants rose, not to call their masters to the night office, but to pillage the monastery and put the Christians to the sword. A few of the monks may have been spared and set to work, but the library, which must have contained some unique manuscripts, was less fortunate. It perished, probably as fuel for the Muslim fires. The new masters made no effort to keep their acquired property and they soon drifted away. For about seventy years the desolated monastery was left to the Beduin, who came and went as they pleased and left in the old Church of St. Antony the smoke stains of their fires, still visible to-day.

It was left to Gabriel VIII, an energetic patriarch who died in 1561, to rebuild and repeople the monastery, apparently with monks from the Wadi Natrun [3]. From this rebuilding much of the present monastery

---

[1] Cf. Habashi and Tawadros.

[2] Felix Fabri staring across the Golf of Sinai from St. Catherine's wrote in 1484 : "In that place is the most desolate wilderness, the Thebaid, where the most approved monks once dwelt." The use of the past tense does not signify the previous destruction of the monastery. He was no Monophysite and to his mind there had been no *approved* monks in the Thebaid since 450 A. D. He reverted to the period of St. Antony.

[3] St. Paul's had suffered the same fate as St. Antony's, for we read that Gabriel VIII restored them both. St. Paul's must have suffered a second and subsequent devast-

dates. But through its walls were repaired and the routine of monastic life was once more taken up by a few Antonian monks, the former prosperity of the monastery did not return. Monasticism lacked drive; the age of asceticism was over, and the monks of the deserts were no longer saints. The great tradition of the hermits had almost petered out. What spirit remained was enough to preserve only the shell of monastic rule. Within the four walls of the monastery it could no longer create the vital, militant life of the early centuries. In ignorance, danger, and poverty, the community dragged on; it was rehabilitated only by the building schemes of the late eighteenth century and the tardy monastic revival that began about 1850.

This is all the more unfortunate because it is during this period of decadence that our gets the most detailed view of life at Mt. Colzoum. With the decline of the monastery came the age of the travellers. One or two of the latter in their search for manuscripts show a degree of greed, unscrupulousness, and cunning, quite as unpleasant as the dirt and ignorance with which they often charge the monks. On the other hand, others are strangely impressive. They come as the first, and are typical of the best, representatives of western thought. At personal risk and under practical difficulties they carry into the deserts the intellectual curiosity of the seventeenth and eighteenth centuries. Where Antony had combated legions of devils, and hermits torn their hearts to discover the true dogma of the nature of Christ, Savary notes the names of plants and Granger looks for shells on the Red Sea shore.

Belon du Mans in 1555 seems to be the first traveller to refer to the monastery after its restoration, though he did not visit it. From St. Catherine's he says, with shameless exaggeration, "nous veoyons aisement les montagnes ou est situé le monastère de Saint Antoine, ou de Saint Macaire". It is, he says, inhabited by monks of mixed denomination. No corn is grown there "mais le patriarche, leur en envoye tous les ans, et aussi des legumes du pays d'Égypte". His remarks have little

---

ation not long after, for John XVI, patriarch from 1676-1718, is recorded as reconstructing St. Paul's again in 1701, after a hundred and nineteen years of desolation, with the help of Marcus, Abbot of St. Antony's.

(From Colophons on various mss. in the monastery: see *Guide to the Coptic Museum*).

authority and he evidently confuses the Eastern desert and the Wadi Natrun.

The first of the European travellers to actually reach the monastery has left behind him nothing more than a date and a name. He suitably enough was a monk and the lax disorder of the monastery is amply demonstrated by the fact that he was allowed to leave his mark on the wooden alter-screen of the Church of Antony. There he carved : *Frater Bernadus ferulensis Siculis de observantia primus visitator Catholicus* . . . . *1626*.

Twenty years later (1646) Mark, Abbot of St. Antony's, left the monastery to be created patriarch, hundred and first in the line from the saint his namesake. Mark had been dead eleven years when the critical eye of Vansleb, first of the communicative travellers, arrived on the scene in the autumn of 1672. Even with a bodyguard—"cinq Arabes armez de lances, qui marchoient à pied pour nous défendre"—his journey was difficult and he had to make a detour to avoid marauding Beduins. Once arrived, he stayed for a fortnight and from his observations it is possible to obtain a fairly exact impression of the state of the monastery.

He found only two priests—the Abbot, and a novitiate "qui n'avait pas encore dit sa première messe". In addition there were seventeen lay monks, mostly aged and crippled, "si maigre, et si abbatus, qu'ils ressemblent plutôst à des squelettes, qu'à de veritables hommes". Young men would not stay in the monastery owing to the rigours and difficulties of the life. These seem to have been very real. Armed Beduins were always outside the gates and, as masters of the desert, demanded a regular tribute of food from the monastery. While Vansleb was there trouble broke out among the Beduins, who, when they had finished quarreling among themselves, began to threaten Vansleb and the monks. They were only appeased by presents. In fact so sad was the state of affairs that the abbot resolved secretly to abandon the monastery with Vansleb when the latter left for Cairo. He was utterly penniless and Vansleb had to lend him the money to procure a camel. Having got the money he made no attempt to find his own transport, and to Vansleb's disgust importuned lifts from the rest of the party.

The rule and dress of the monks, as Vansleb described them, seem unchanged and characteristically Antonian. Three points are worth noting however. The monks wear a striped turban of white and blue

—the distinguishing colour imposed on the Copts as a mark of shame by the Muslims. Wine—"un vin blanc et fort delicat"—made from their own vineyard may be drunk three times a year, at Christmas, Easter and Whitsun. Meat, ordinarily prohibited, may be eaten outside the monastery walls. In spite of three or four cases of books, the monk's lack of learning strikes him. They only read two or three works, such as the *Synaxarium*, Palladius, and the *Sermons of Paul of Bousch.*

Vansleb refers to the seventy years desolation, but remarks that the monastery has been very poorly rebuilt. The wall is high but in a ruinous condition and so offers little protection; the keep is in existence and as usual in the desert monasteries is approached by a draw-bridge. The cells are inadequate, and form separate units like those in the Greek monasteries, the refectory is "un lieu fort sale et fort obscur". He mentions three churches : Saint Antony's which, he says, has always remained untouched by the Arabs; the Church of the Apostles (more correctly the Church of Sts. Peter and Paul); and the Church of Mark, erected (so he says) to commemorate a brother of that time who died "en odeur de sainteté." He alludes also to a second monastery "habité autrefois par des Abyssiniens, à présent tout ruiné". This either refers to a foundation which has completely disappeared, or more probably to St. Paul's (not restored until 1701). In the latter case Vansleb was simply confused by the monks' accounts and erroneously situated the ruin inside the walls of St. Antony's.

When Coppin visits the monastery fourteen years later things, practically and spiritually, have somewhat improved. Though the outer wall still threatens to fall, the situation is more in hand; two years' provisions are kept permanently in the monastery in case communications with the Nile should be cut off, and the number of brothers has risen to sixty-two [1]. In this context he states that at one time there had been three-hundred monks, each with his separate cell. Coppin is further extremely impressed by the hospitality and piety of the monks. A brother washed the travellers' feet on arrival and a great effort was made to entertain them. A sheep-skin carpet was presented to one of the guests,

---

[1] His phraseology is slightly ambiguous. He may perhaps mean fourty, of whom twenty-two are fully-fledged monks.

music was made by striking together stones, and finally they dined with the abbot. The latter did not wish to take any wine, but was at last prevailed upon to drink half a glass. They ate lentils prepared with linseed oil; and Coppin notes that the monks ate off wooden platters which were never washed and were left in the refectory from one communal meal to the next. Fifty paces from the church of Antony he found a newly built chapel with an altar not yet dedicated. This it is impossible to identify exactly, but it was probably the chapel of St. Michael in the keep. Finally he makes the interesting remark that the mass was said in Syrian. Possibly the augmented numbers of the monastery may have been due to an influx of Jacobite Syrians.

Sicard, a Jesuit father, who both came to convert the Copts and secure manuscripts for the Vatican, found fifteen monks, two of whom were priests. He arrived in 1711, twenty-five years after Coppin's departure and he adds several details of interest. He speaks of the "ignorance crasse" of the monks, and he says that the Acting Abbot of the monastery (whom he specifically differentiates from the Abbot-Superior at Bousch) devoted all his time to astrology and the theory of the transmutation of metals. To Sicard's annoyance he preferred to speak of these rather than to discuss religious dogma. Sicard's companion, the Abbé Assemanni, followed no such will-o'-the-wisps. He discovered three cases of books in which there were two or three manuscripts "digne du Vatican". These the unscrupulous priest bought from the abbot without the knowledge of the monks, who (says Sicard) would have opposed the sale. To our surprise, and probably with inaccuracy, for it was never a specific feature of the Antonian rule, Sicard states that silence is regularly observed day and night. At a meal given them by the monks wine was served and "pâte cuite dans l'eau et dans l'huile de Sesane, sur laquelle ils verserent deux ou trois cuillérées de miel". In the monastery garden he notices apricots and peaches. The latter must surely be a rare fruit in Egypt. In the surrounding deserts there are, he says, *tigres, chamois, boucs sauvages*, gazelles, and foxes; ostriches are common [1].

---

[1] *Tigres, chamois, boucs sauvages :* these would most probably have been leopards (which exist in Sinai to-day), ibex, and the Barbary sheep. The two last are still to be found in the Eastern Desert.

Granger with his scientific interests arrived in 1730. He found twenty-five monks and comments upon their ignorance and superstition. Twelve were priests and six wore the hair shirt. He mentions twenty-eight cells, a refectory "très mal-propre", a corn-mill, a bake house, the churches of St. Antony and the Apostles "très malpropres, petites, et obscures", the keep, and a chapel in the keep.

Pococke whose *Description of the East* was published in 1743 seems to have been the first Englishman to reach the monastery. He finds eight priests and twenty-three lay monks. At the time of his visit the patriarch was head of the monastery and had appointed a deputy who ran the monastery with the help of three of the monks "who have a share in the government". Pococke says that he does not known whether the patriarch is always head of St. Antony's, or if the fact that he holds both positions is fortuitous and arises out of the coincidence that the abbot of the monastery has been elevated to the patriarchate. Actually there is no reason to think that the patriarch has ever been *ex officio* head of St. Antony's; neither was Pococke's second supposition correct. John XVII, about whom we know very little, had been Abbot of St. Paul's. The most plausible supposition is that the abbacy of St. Antony's was vacant and that John exercised the functions of abbot from the nearby monastery of St. Paul's, and continued to do so when elevated to the patriarchate until the appointment of a new abbot. He remarks that the bells in the convent, first noticed by Vansleb, are probably the only bells in Egypt. He is actually wrong. Though the Muslims did not allow the Copts to have bells, there was one in existence at the Monastery of Saint Macarius in the Wadi Natrun which Sicard had observed thirty years earlier [1].

From the accounts of the above travellers we learn that the monastery, though inhabited and enjoying a qualified prosperity, presented a rather sad picture viewed in stone and masonry. The outer walls "menaçoient ruine," as Coppin phrases it, and the two main churches

---

[1] Pococke's note on St. Paul's, where he found twenty-five monks, is interesting as it throws a further light on diet in these monasteries. Their usual diet, he says, "is olives and cheese, that they bring from the Faiume, and saltfish.......... from the Red Sea.".

are small, dark, and dirty. The only new construction is the small chapel referred to by Coppin. Soon after the middle of the XVIII[th] century a period of architectural activity is made possible by the generosity of two or three rich Copts. We learn the details of the building that they undertook from colophons on various manuscripts in the monastery library. Hassan Allah il Bayardi in 1766 rebuilt the church of Mark. Six years later Lutfallah Shakir rebuilt the Church of the Apostles. St. Antony's Church, revered as a shrine on account of its great antiquity, was fortunately not touched in spite of the dirt and darkness at which Granger complained. Finally in 1783 Ibrahim Gawhari, a Coptic noble, redeemed the walls of the monastery from their precarious state and built a *sakieh*. It was from this renovated monastery that Mark VIII went to Alexandria to assume the patriarchate in the year of Napoleon's invasion. Savary the Frenchman must have arrived a few months after Mark's departure. Interested more in plants than in monks, Savary has little to say that sheds light on the architectural change[1].

With the coming of the XIX[th] century Gawhari's new walls were to prove their value. Seven years after Savary's visit the camel route from the Nile became impossible and the monastery was cut off from the outer world. The hardships of the monks, beleaguered and starving in the desert, were a result of that administrative dislocation and anarchy which descended on Egypt at the end of the French occupation. Colophons on manuscripts in the monastery state the situation as follows : "In 1805 persecution fell upon the inhabitants of Egypt, especially the monks of Anba Antonius"; and again "In 1805 the monks of Anba Antonius were in a state of exhaustion on account of the caravans ceasing to come to the monastery." Six years of Mahomet Ali's rule apparently restored order to the desert, for in 1811 Quatremère speak of Mount Colzoum as though everything was again normal there.

About 1840 the monastery was the scene of a curious captivity.

---

[1] Another note for the gourmet. "Une pâte assaisonnée avec l'huile de sésame, du poisson salé, du miel, et les productions de leur jardin composent leur nourriture." Savary.

A certain Angelo Achkar, ordained in Rome, wished to give up orders and leave the monastery of Bousch on the Nile valley, where he was staying. The superior did not see eye to eye with him on the matter, and when he imagined himself to be leaving for Cairo by camel, he was conveyed with the yearly provisions to the fastness of St. Antony's. As the century progressed such unorthodox and disorderly behaviour became impossible. After 1854 the prosperity of the monastery grew steadily and it fully shared in the religious and monastic revival of the period. In the former year an Abbot of St. Antony's was elected patriarch as Cyril IV, or Cyril the Reformer as he has been known subsequently. His election was important not only for the church, but for his monastery. He rebuilt, and extended the area of, the walls and provided new cells, leaving the monastery much as it looks to-day. The cost of his building operations was very large and it is said that the patriarch by his cunning induced the Khedive Said to meet the bill. Called upon to mediate in a dispute which arose between Abyssinia and Egypt, Cyril replied that he could not spare time from the reconstruction of his monastery. The Khedive thereupon undertook the building himself on the condition that Cyril left for Abyssinia. There is a certain irony in the fact that the Muslim who for so many centuries had broken or battered at the walls, should at last have set them firmly up. Oddly enough the number of travellers who recorded their impressions of the monastery during the century hardly increased. Chester visiting St. Antony's in 1870 said that it had not been visited by more than one or two Europeans in his generation. Subsequently Jullien, Schweinfurth, and finally Cogordan in 1901, the French minister, all left interesting accounts of their visits, which show a progressive increase in the material well-being of the monastery. Thus Cogordan found fourty-one monks, twenty of whom were consecrated priests—a high percentage when one recalls the XVIII[th] century figures.

With the arrival of the motor car in our century, the position of the monastery changes. It is spirited from its isolation where decades pass more commonly than strangers, and where written records are brief punctuations in long silences. It is set down now on the fringe of the lay and the unascetic, a few gallon's worth of petrol separate it from golf courses and *maisons de coiffure*. The Saint came out in three days

urged by the spirit and jolting on his camel. Such was the pace in following centuries. Now whirled in a cloud of dust we pass the hermits. Each year the silence around the monastery is more broken, and inevitably each succeeding traveller is of less importance [1].

---

[1] The last European "travellers" to do the trip by camel were almost certainly Mrs. Yencken's party, who left the Nile valley in February 1935. They took four days to reach the monastery.

VII

THE MONASTERY TO-DAY.

Situated between the North and South Gelalla mountains, and running very nearly due west from the lighthouse of Zafarana on the Red Sea, lies the Wadi Arabeh. One of the least arid valleys in the Eastern desert, it always carries a certain amount of vegetation and clumps of tamarisk, mounted on mamels of white sand, are characteristic of the wadi bed. Before the sea has been left far behind, Mt. Colzoum looms up on the south. It is the highest point in the South Gelallas and rises sheer from the valley to a height of twelve hundred metres. Some miles farther an indecisive and not very easily distinguishable track turns off towards the mountain. The monastery firmly posed at its foot soon comes into sight, with a palm or two pushing a green head above its mouse-brown walls. As one approaches, silence is the thing which most impresses. Behind those walls one knows that there are houses, men living, and running water. Yet no sound emerges. The place is smothered in silence like the palaces that one reads of as a child. The spell is only broken by the explosive clanging of the bell which, swaying at the end of its long rope, announces one's arrival with almost indecent suddenness and vigour.

The monks, in spite of the fact that they now have something like fifty visitors a year, are eminently hospitable. Coffee-drinking in the modern guest house is the visitor's first duty. The pleasure of walking round the garden follows. It is as fertile and enchanting as the old travellers claimed, and the various fruits of the past—peaches, apricots, grapes, and dates—still ripen there. The monks too have changed very little. The simple and non-intellectual peasant-character of Egyptian monasticism is as striking as it must have been in the first centuries. Though cells exist to accommodate fifty monks, there are at present only ten priests and fifteen lay brothers. The ultimate say in the affairs of the monastery rests neither with the patriarch, nor with the resident father, but with the bishop at Bousch. The economics of the monastery are

also centred in the Nine valley. There the monastery owns property (apparently about 800 feddans), and thence comes once a month the supply of corn whose biennial journey used to be so hazardous. The monks say that they no longer weave mats, as an angel instructed Saint Antony to do, but that they produce large quantities of dates from their palms, which, together with building stone from the mountain, they despatch to the Nile valley.

On the whole the Antonian system and the customs and regulation of the order appear to have remained substantially unaltered since the Council of Chalcedon. The night office begins about 4 a.m. (this is later than in the early days); the morning is officially devoted to work, largely manual; the single and solitary daily meal, vegetarian in character, take place in the cells at 3 o'clock and is preceded by prayer; finally vespers come with sunset. On Saturdays and Sundays, as was always the case, there is a variation in the programme, and a communal meal is taken in the refectory at which meat may be served. Wine is never drunk for pleasure, but the vineyard is still in existence and its vintage is used for the communion service.

In the matter of dress there have been more changes. The symbolic nature of monastic uniform has been forgotten, and the cowl and *melotes* have disappeared. So too have the blue and white turbans seen by Vansleb in the XVII[th] century. To-day the monks wear merely a long *galabieh*, and a turban and skull cap, which have to be black or dark blue in colour. The use of the hair shirt—and until very recently the practice of making a hundred and fifty daily prostrations—has survived. The monks are now divided into three categories : those who wear the hair shirt, those who wear wool next the skin, and those who consult their own comfort. Finally the *tau*, Saint Antony's T-shaped stick, is still employed by the old monks to lighten the physical strain of their long services.

Of the monastery as it stands to-day practically nothing with the exception of Saint Antony's church, and an old South wall and doorway behind it, dates prior to the rebuilding of the monastery between 1550-1560, after the Arab devastation. The chief features of architectural or monastic interest are considered in detail below. Readers may refer to the plan facing page 8.

The Churches and Chapels of the desert monasteries contain naturally enough neither font nor baptistry, nor those galleries over the side aisles which were often reserved for women in mixed congregations. The three *haikals* or sanctuaries are set under domes; apsidal in character they nevertheless do not create apses and desert churches viewed from outside present a square east end. Like most early ecclesiastical architecture in Egypt, examples often represent a compromise between the basilican type (with its apse, flat roof, and tunnel vauliting over nave and aisles) and the domed byzantine type. When one dome is larger than the others it is found at the east end over the chief sanctuary, not in the centre of the church as is almost invariable in Byzantine architecture after the VI[th] century. This peculiarity probably accounts for the fact that cruciform churches, an inevitable development from a large central dome, do not appear in Egypt. Nine or twelve domes of equal size covering a square apseless church come in time to be the characteristically Coptic form of architecture and basilican elements tend to be obscured.

The reader is referred to Butler, Somers Clarke, and White, for an introduction to Coptic architecture and mention of the features characteristic of the desert monasteries.

The *Church of Saint Antony* (1) has always been regarded, both by the monks themselves and by the desert tribes as a very holy shrine of great antiquity (2). A tradition, recorded by travellers for two hundred and fifty years, says that the church was originally built by Saint Antony and dedicated to the Virgin. It seems indeed more than probable that some place of prayer existed in the lifetime of the saint and before the erection of a monastery. To identify any portion of the present church with such a building is pure conjecture. Abu Saleh mentions a church at the monastery about 1210 A. D. and the present building was certainly standing in 1484 as the Bedouin who sheltered in the church

(1) It is hoped in a later number of the Bulletin to consider this church and its paintings in detail. The summary notes appended here are admittedly inadequate.

(2) Pockocke in the middle of the XVIII[th] century was told that there were no crocodiles in the Delta, because they were afraid to depass a point on the Nile parallel with this holy spot.

after the devastation of the monastery left the traces of their camp fires there.

The open portico by which one enters—a feature imported from the West—is later than the body of the church. The latter divides into four sections : the three domed *haikals* only one of which is now in use: a choir separated from the nave by a high olive-wood screen with typical ivory inlay; the vaulted nave; and something which appears to be a returned western aisle separated from the nave by a low stone screen. It is significant that the nave is on a lower level than both sanctuary *and* choir, since the separation of nave and choir does not apparently occur before the VIIth century. The general rule in Egypt seem to be that the oldest churches are trabeated in style. Saint Antony's gives one the impression of being an exception. I should suggest with some diffidence that the semi-vaulted nave and west end represent part of a building dating perhaps from before the Arab conquest and having possibly had an apsidal east end. The present east end with its domed sanctuaries may have replaced the former, probably somewhere between the VIIth and IXth centuries.

The wall paintings (not frescoes) are unfortunately in a very bad state. They are neither as aesthetically interesting, nor as well preserved, as those at Saint Paul's monastery. Talbot Rice places them in the last Byzantine period, that is between the XIIIth and XVth centuries. They can hardly be much earlier, and they show none of the Hellenistic influence visible in Coptic wall paintings of the first centuries. Some of them appear also to have been repainted, possibly by an Italian at the first restoration of the monastery in the XVIth century, and thus reveal non-Byzantine characteristics of a much later date. In spite of certain restorations done by Mr. Whittemore in 1930, most of the subjects remain so worn and defaced that even identification is difficult. One can distinguish a Christ in glory with monks and angels; the Virgin; the serpent of Moses; several saints including Antony and Paul [1]; and

---

[1] Saint Antony was one of the favourite subjects of the "grotesque" painters of the XVth and XVIth centuries. His "temptation" was admirably treated by Bosch, Grunewald, Peter Breughel, Schongauer, Patinir, and others. Roux reproduces many of these paintings.

lastly a more intersting and problematical picture which may turn out to be of great use in exactly dating some of the other pictures. It represents a haloed figure in Roman costume, seated on a horse spearing a dragon, while in the background appears a large Byzantine church which has been identified with Santa Sophia.

Other features of interest in the church are an extremely ancient altar which is upheld by the four beasts of the *Revelations* (in a recess, or tiny chapel, exactly opposite the entrance), and the inscriptions of a certain Brother Bernard *ferulensis Siculis*, a xvii^th^ century traveller, who recorded on the choir-screen and the west wall the fact that he was the *primus visitator Catholicus*. In the choir there hang the lamps to be found in all the desert churches. The best have been removed, but the ostrich eggs that hung above them still remain. The use of these eggs is said to have been not only symbolical but practical, since they prevented mice running down the chains and getting at the oil in the lamps.

The Church of Peter and Paul (B), apparently named after two early anchorites and not after the apostles. It is just to the east of St. Antony's church, with which it communicates by means of a passage on the south side. The present church dating from 1772 is of a non-basilican and classically Coptic type. Square in shape it is roofed with nine cupolas carried on slender columns. A high screen, running right accross the church separates the nave from the choir. One of the pictures—most of them are not particularly ancient or interesting—represents St. Antony with his pig. This animal has become his traditional mascot, since legend has it that he gave sight to a sucking-pig born blind. The monks at the Burgundian convent of St. Antony were accorded the right to pasture their pigs at the public expense. The first reference to an older church on this site seems to have been made by Vansleb in 1672. The old church was ill-lighted and dirty; it was the same size as St. Antony's Church, and hence a good deal smaller than the present building. Probably it dated from the mid-xvi^th^ century, thought it may conceivably have survived the desertion of the monastery after 1483. It did not exist circa 1200 when Abu Saleh expressly stated that there was only one church at the monastery.

The present *Church of Mark* (C)[1] dating from 1766 is very similar in character to the above. It is a typical rectangular evenly-domed structure, whose twelve cupolas are supported on slender pillar-shafts. Vansleb mentions an earlier church of Mark in 1672, though how old it was at the time of his visit it is impossible to say. Frater Bernardus recorded his stay at the monastery upon the walls of this earlier church. His testimony was noted by Sicard in the early XVIII[th] century, but the inscription disappeared with the rebuilding.

The Chapel of the Archangel Michael (D) is in the keep and probably dates from not long before 1686 (see the *Keep*). It is not in use and the architecture is of no interest.

The Church of the Virgin (E) is in the same building as the refectory and on the floor above. It was probably not in existence until after Granger's visit in 1730. He mentions that the keep is entered «par un pont-levis appuyé sur une terrasse voisine». The original drawbridge is still in existence, but the *terrasse voisine* has been transformed into the Church of the Virgin and the library, whence a passage leads to the drawbridge.

Against the East wall there is another domed church that dates only from Cyril's rebuilding in the mid-XIX[th] century. Chester in 1873 speaks of it as having been built "a few years ago". There are also two large modern belfries, isolated and unused.

The present *Entrance* (H) to the monastery with its large iron door dates only from 1854. For several centuries previous to this, access to the monastery was only possible by pulley and windlass through the *sakieh* just to the west of our gateway. The present *sakieh*, superceding one first referred to by Vansleb in the XVII[th] century, was set up in 1783. When Chester visited the monastery in the eighteen seventies travellers still went up by a rope and basket. The monks it seems even then were

---

[1] Mark's tomb is in the chapel. This is apparently not the Mark celebrated in the *Synaxarium* on Abid VIII (July 2), the friend of Antony, and disciple of St. Silvanus (MALAN, *Original Documents of the Coptic Church*).

chary of opening the gate, and would allow no Bedouin into the monastery. The *sakieh* is still use for hoisting corn and provisions; and the fine old wooden wheel in the gatehouse is worth a visit. A small and very ancient doorway (see page 7) abutting onto St. Antony's church probably dates from a period prior to the first fortification of the monastery, when a firm Imperial rule made doorways something else than an imprudence. Since the early middle ages this doorway has been redundant, standing well within the monastery walls.

The *Keep*, or *Kasr*, (D) as Sicard noted in 1712, conforms to the type found in the desert monosteries of the Wadi Natrun. That is to say it is a stout quadrilateral building nowhere contiguous with the outer wall but isolated within the monastery, and only to be entered above ground level by a drawbridge let down onto a neighbouring building. It is self-contained, having a well, store-rooms and on the top-floor the customary chapel to St. Michael. Its purpose is twofold, to be a storehouse and at the same time a final refuge and fortress for the monks in case of danger. The present keep (in brick) dates from the rebuilding of the monastery in 1560-70, but the stone base must be the remnant of an earlier *Kasr* perhaps erected at the time of the first fortification of the monastery. (A *kasr* appears in the Wadi Natrun as early as 444 A. D.[1]) Vansleb and Pococke mention that the treasures of the monastery were stored there, and Chester in 1873 was shown some books, an old Abyssinian shield of hippopotamus hide, a cross, a very old bronze lamp, and a silvermounted umbrella. The books have now been removed to the new library and the other treasures have disappeared, probably to some place of greater safety, in the Nile Valley. (There is a fine glass lamp from the monastery in the Arabic Museum.) The Chapel of St. Michael appears to be no longer in use. It is probably the chapel to which Coppin in 1686 refers as «une chapelle nouvellement bâtie avec un autel encore fermé», and as lying fifty paces from St. Antony's church. Granger's phraseology in referring to it forty years later rather bears out this supposition : «une tour quarrée dans laquelle *l'on a fait* une chapelle.»

[1] Cf. Everlyn White.

The original *Library* (E) which must have been priceless was used for fuel by the Beduin during their casual occupation of the monastery at the end of the xv[th] century. After Gabriel VIII's restoration of the monastery a new library was formed which was housed in the keep. Vanseleb in 1762 speaks of three or four large cases of books and mentions that the monks reading consisted chiefly of the *Synaxarium*, the *Paradise of the Fathers*, the *Sermon of Paul of Bousch*, [1] and *Le Climax*. Three cases of books are reported by Sicard in 1712 and his companion Assemani secured a few volumes for the Vatican. Sometime after Chester's visit in 1873 the library was transfered to the refectory building. It is now housed in two small rooms on the first floor and comprises nearly a thousand volumes. A few of these are extremely old, and the monks produce manuscripts which they claim date back to eleven hundred.

The nature and origin of the *Refectory* (E) in the desert monasteries is rather curious. The *agape* or communal Sunday meal, half-nutritive and half-sacramental, was until the end of the iv[th] century actually eaten in the church. When this practice lapsed and refectories were built, the latter obtained a semi-sacred character, and were regarded almost as part of the church, and were usually situated as close as possible to the west end. In the Wadi Natrun as late as the xiv[th] century a meal in the refectory is loosely described as taking place "in the church"[2]. Under the Antonian rule the monks usually eat alone in their cells and the refectory is only used on Sundays, or as at present at St. Antony's on Saturdays and Sundays. The present refectory dates from the rebuilding of this monastery in 1560-70 and may well be earlier. It conforms to the usual desert type—a long low vaulted chamber (in this case 15 × 4 metres) down whose centre runs a rude broad masonry table. Vansleb's description, when he saw it in the middle of the xvii[th] century, is applicable to-day, "un lieu fort sale et fort obscur". Coppin about the same time mentions the fact that wooden plates were used, but that they were never washed and were left by the monks from week to week at their places on the table.

---

[1] These were : "Sept beaux Sermons sur les Fêtes de la Sainte Vierge." Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 1672.

[2] Evelyn White.

The Spring (G). The Monastery obtains its water supply from a spring and not from wells. The temperature of the water is constant at about 23° or 24° degrees centigrade and in spite of a small percentage of phosphorus it is sweet and excellent drinking water. This is particularly interesting as the character of the water seems to have changed. Travellers used to speak of its salty character and of the bad effect that it had upon those who were not accustomed to it : thus Vansleb in 1672 mentions "l'eau fraîche et claire mais fort salée". Before Cyril IV built his southern wall in 1854 the spring lay outside the monastery, and Coppin in 1686 was more enthusiastic over the underground conduit that carried in the water than over anything at St. Antony's. A well situated in the Keep provided an emergency supply of drinking water, apparently adequate for four months in case of siege. Abu Saleh (circa 1210) mentions three springs at the monastery and these are reproduced in Pococke's map. Two of these have certainly run dry today unless one of them may perhaps have been the spring of *El-Samar*, two kilometers from the monastery [1].

Walls (X). These are ten to twelve metres high. They are surmounted by a *chemin de ronde*, having a protective parapet on its desert side, from which in the past an outlook for marauding Arabs could be maintained in all directions. In these respects the walls conform to the type found in all the desert monasteries. Probably the monastery first acquired comprehensive and protective walls in the VIth century. Abu Saleh mentions them in about 1210. Falling into ruin after the devastation of the late XVth century, they were repaired about the middle of the XVIth century by Gabriel, 95th Patriarch. A hundred years later travellers still speak of the feeble state of the walls and of

[1] There seems to be some confusion about the *Pool of Miriam*, so called because the sister of Moses bathed there on the flight out of Egypt. It is situated not at St. Antony's but at St. Paul's (vide Makrizi). The monks at St. Antony's state that there are eigtht springs or wells in the vicinity. This is interesting as it gives a possible indication as to where some of the ascetics may have taken up their desert life in the early anchoretic period of monastic development. Five of these watersources are situated in the North Gelallas, three in the South. I append their names, as they were given to me by the monks : North Gelallas : Zaffarana, Beghkeet, Bireida, Barda, Areda. South Gelallas : Buweirat, Ummoainabeh, El Samar.

their inadequacy for defensive purposes. In 1772 the repair of the eastern wall was undertaken and in 1783 the north, south, and west walls were also remade, apparently without altering the shape of the monastery except on the North side. These are the *old walls* of the plan (X 2). Finally in 1854 Cyrill IV built two new stone walls to enlarge the area of the monastery to the South and West, thus enclosing the monk's water-supply (The *New Walls* of the plan, X 3). He also at great cost remade the old walls, which had been composed of burnt brick and plaster, in solid stone. There is in addition, the remains of a very old wall indeed, with an ancient wooden, nail-studded door to the south of, and contiguous with, St. Antony's-Church. Though hardly a fortification, this fragment undoubtedly represents the simple protective wall that enclosed the first monastic nucleus, consisting of the church and one or two adjacent buildings (X 1).

Situated half-way up Mt. Colzoum and looking out over the valley is the *Cave* to which St. Antony periodically retired. A service is held there once a year—on the 17th of January, the anniversary of the Saint's death. The procession that sets out from the monastery used to carry the silver-mounted umbrella which Chester saw in the Keep in 1873. The cave is small, but for obscure reasons rather impressive : perhaps the coolness and darkness of the place after the heat and glare of the climb have someting to do with it, and also the quality of candle-light on rock and the shadows that it casts. There is nothing in the cave beyond an improvised altar cut in the rock. Abu Saleh erroneously states that the Saint is buried under the floor. The view from the small rock-platform outside the cave is magnificent and is in itself worth the climb. The expedition there and back takes an hour or more and it is wise to take a monk as guide [1].

---

[1] An amusing and significant incident happened to the auther on such an expedition. It was revelative not only of the simple character of the monks, but it epitomized an age-long enmity. As we passed a small Muslim cemetery outside the walls, where it appeared that for many years stray Arabs had been buried, one of our guides bestrode a grave, jumped upon it, beat it with his staff, and with a triumphant smile called out *Wihish awi! Wihish awi!* ("Very bad! Very bad!"). There was a certain poetic suitability in this symbolic vengeance on his persecutors. For a moment in the desert the relationship of centuries was reversed.

MORAL REASONING

IN ITS RELATION TO CULTURE

BY

M. KHALAFALLAH, B. A. Hons., M. A.,

TEACHER AT THE EGYPTIAN UNIVERSITY

IN COLLABORATION WITH

A. KHALAFALLAH B. Sc. Hons., Dip. Ed.

INTRODUCTION.

This investigation [1] was begun as the result of observations made by one of the writers whilst working as the Honorary Secretary of the Royal Egyptian Club in London. The work included the organisation of social gatherings, lectures, and annual conferences for the Egyptian community in England and also the arranging of Anglo-Egyptian meetings and conferences.

The observed changes in the moral attitudes of Egyptian students during their stay in Great Britain together with the findings of the same writer on "Moral Reasoning and its Relation to Mental Age" suggested that culture (and cultural contact) was possibly an important factor in moral reasoning. As an approach to the study of this aspect of moral reasoning, the question, "How would you judge an action to be morally right or wrong?", was given individually to about fifty members of the R. E. Club, and each member was requested to answer it briefly, stating age, sex and religion. About twenty members answered the question. A few abstained from committing their answers to writing, though they

[1] Dr. Susan Isaacs, Head of the Department of Child Development of the Institute of Education, London, was kind enough to read through the complete study and recommend its publication.

were ready to give them orally. The question and its answers created keen interest among the members and set them discussing moral topics, arguing about the goodness or badness of Egyptian, as compared with English behaviour.

The writers were then encouraged to prepare a more lengthy, psychological questionnaire and to circulate it amongst a hundred and fifty Egyptian scholars in the universities of Great Britain. The questionnaire was composed of nine items, each of which aimed at revealing some aspect of the moral reasoning of the Egyptian student in England, discovering how far he is affected by his daily contact with English culture and English life.

A RANDOM CONTROL GROUP.

The first five items of the following questionnaire plus the two extra questions :

1) Do you consider the English superior in moral behaviour to other people?

And if so, in what respects?

2) How would you judge an action to be morally right or wrong?

were submitted to a random group of about 100 English students (men and women) of London University, of whom only 40 completed the questionnaire. Although this number can not be taken to represent reliably the average English student, it nevertheless may be used as an indication of the direction of moral reasoning amongst the student class and in so far, makes interesting material for comparison with our Egyptian group.

The Questionnaire [1].

1. Arrange the following factors according to their importance in your code of morality.

a) The Law of God,

b) Public Opinion,

---

[1] Professor Flugel of University College, London, was kind enough to revise the Questionnaire and suggest some improvements in it.

c) Personal Interests,

d) The greatest Good of the greatest Number,

e) The Spirit in which an Action is done.

Answer.

2. Below is a list of ten practices; please arrange them beginning with the worst, and then the next worst, and so for all the rest, adding some comments on the order in which you put them : stealing, cheating, sex irregularity, lying, selfishness, drinking, hypocrisy, gambling, murder, false witness.

Answer.

ORDER.	COMMENTS.
i —	
ii —	
iii —	
iv —	
v —	
vi —	
vii —	
viii—	
ix —	
x —	

3. Upon which of the following do you base your habitual conduct?

a) Absolute right and wrong,

b) Sense of fineness, culture and good taste,

c) Intelligent and practical actions,

d) Accepted public opinion and practices.

Answer.

4. What are the things you admire most, and the points you disapprove of most, in the moral behaviour of English people?

Answer.

5. In our everyday life, each of us is faced with one or more of the following conflicts :

i —between reason and desire,
ii —between individual freedom and obedience to authority,
iii—between spiritual values and material advantages, etc.

How do you usually deal with such conflicts?
And how much help do you get from religion in this respect?

Answer.

6. What changes do you notice in your moral conduct since your arrival in England?

Answer.

7. Do you consider the Egyptians superior in moral behaviour to English people? And if so, in what respect?

Answer.

8. What are the English social practices—if any—that you would advise introducing into Egypt.

Answer.

9. *a*) How long have you been in England? What is your age?
b) Have you met with many social difficulties or prejudices on the part of English people?
c) How do you get on with your professors and fellow students?
d) Are you a member of any club or society at your university?
e) Do you attend most of the dances and social functions at your university?

Answer.

MAIN FINDINGS OF THE RESEARCH [1].

This research has been mainly concerned with moral reasoning and its relation to culture. The term culture has been variously defined by different investigators. "What the older sociologists called achievement, social heritage, tradition and so on, the anthropologist calls culture.... it is the sum total of what man has produced..... it is in short, civilisation. But culture is more than civilisation in the usual sense, for it includes all the primitive systems of life which preceded so-called civilisation" [2]. "..... in history and social science we speak of the mode of life of this or that people as their culture" [3].

For the purpose of this investigation, we propose to follow the example of some German and English investigators in making, a distinction between culture and civilisation. We shall denote by culture the spiritual aspect of a people's life as distinguished from the material side which can be summed up under civilisation. Thus the culture of a people will include their religion, moral codes, traditions and the emotional aspects of their arts, while on the other hand their sciences, inventions and the like fall under civilisation [4].

Most of the literature on the subject is anthropological in nature. Psychology has only lately wakened to the importance of culture and its bearing upon intelligence and character.... "we are inclined to feel that one of the most important movements in contemporary psychology is a gradual appreciation of the importance of the cultural view point and the recognition that man's intrinsic biological nature can tell us but little as to what the man as a social being will do [5]. Very few researches on

[1] This formed the fourth chapter of the complete study. The first chapter dealt with the subjects of this investigation, their intellectual attainments, their social life in England, and their background in Egypt. The second and the third dealt with the data analytically and statistically, and compared the results with other investigations of a similar nature.

[2] Folsom, *Social Psychology*, pp. 476-77.

[3] Wissler, *Man and Culture*, p. 1.

[4] Mac Murray draws the same distinction in *Freedom in the Modern World*.

[5] Murphy and Murphy, *Experimental Social Psychology*, p. 13.

the influence of culture or moral traits are reported, and only a few of these deal directly with the subject. Hartshorne and May for example dealt only indirectly with the bearing of the cultural background on honesty[1]. Healy and Bronner tried to find out the relation between culture and serious offences[2]. Piaget[3] using the clinical method, has studied the moral reasoning of Swiss children and some workers have applied his method and technique to groups of children in Spain, Belgium and England.

The present research has relied mainly on the questionnaire method. This method has been and still is widely used in the study of social attitudes and in the analysis of conduct and personality. Some investigators have recently tried to belittle its value in scientific research. They often refer "to the fact that confusion exists in the minds of questionnaire makers and those who fill them out with reference to matters of opinion and matters of fact", and they argue that "neither the personal opinions nor the group opinion should be considered as the equivalent of scientific data or generalisations". Two further criticisms are levelled against this method : (1) that, as it often relies on introspection, it is open to the same distrust as that technique; (2) that, before settling the question of correlation between knowledge and actual behaviour and before ascertaining the honesty and truthfulness of the subjects, it would be unwarranted to make inferences about the subjects' behaviour or attitude from their answers to a questionnaire.

The present writers are of the opinion that the questionnaire method is of extreme value in the study of personality especially in the complex phenomena of morality, and, with Symonds and Anderson, they take the view that the utility of this method is more in indicating a problem and in formulating a hypothesis than in arriving at generalisations, and that "verification by other methods is necessary". The material obtained by this method has yielded conveniently to statistical treatment and comparison, and promises to provide a working hypothesis regarding cultural influence on moral reasoning. With regard to the correlation between

---

[1] *Studies in Deceit.* — [2] *Handbook of Child Psychology*, p. 504. — [3] *Moral Judgment of the Child.*

verbal reports and behaviour we may say with Folsom "... though words may be deceptive, acts also are some time deceptive, and in the long run words may be as valid a cue as is any other behaviour we can observe"[1].

Many investigations similar in nature to the present one have suffered from two major defects : (1) the factor of language was not adequately controlled, and (2) the factor of selection was not allowed for.

The present investigation is not much liable to the first defect, as our Egyptian subjects are for the most part conversant with the English language. Most of them were working for honours degrees or engaged in scientific research in British universities. It is possible that, had the same questions been put to the subjects in their native language Arabic, their answers might have been different on account of the difference in emotional and cultural tones attached to the linguistic terms. But the fact that our subjects are studying side by side with English students, living for a considerable time in English homes, and sharing in the social life around them, is—we feel—enough justification for submitting the questionnaire in English.

With regard to the factor of selection, we have indicated earlier that our subjects are a select group. Possibly they do not represent the population of Egypt, but they certainly do represent the colleges and high schools of Egypt, and their number is statistically representative of the Egyptian scholars in England. Similarly with regard to the English group they are not taken to represent English people as a whole, nor is it insisted upon that they constitute an adequate sample of English students, but as they have been chosen at random from among the English students of London University, their answers may be taken to point out the direction of reasoning and thought of the average English scholar on such moral problems. The value of the comparison would have been increased had both groups been subjected to the same intelligence tests to see whether the level of intelligence is equal in both. This, we suggest, would be an improvement in technique which later research on the subject might profitably contain.

---

[1] Anderson, *J. E.*

Having indicated our mode of approach we will now gather the threads together and see what light the material throws on the subject of our research.

Our preliminary question on the Good and the Bad had revealed that a variety of personal perspectives existed among our subjects. Some of them viewed the good and the bad generally from the æsthetic, others from the utilitarian, others from the intuitional, and others from the individualistic stand-point. This, we indicated, was interesting because of the fact that the answers represented the varieties of ethical theories of the Good that moralists have argued about at different phases of human progress. Our next preliminary question on moral standards revealed different types of moral attitudes which we grouped as External, Social, Reflective, or Personal according as the individual looked for the sources of his morality in external factors, or was more concerned with the effects of actions on society, or looked more inwardly to the voice of conscience, will and motive, or effected a harmonisation of inner and outer approach resulting in a developed type of personal morality. In a research (authorised for publication by the University of London) on "Moral Reasoning of the Primary School Child and its Relation to Mental Age", one of the writers found that the same phenomena were to be observed among English school children in their moral reasoning and their attitude towards moral responsibility, and stated that "These four aspects did not follow any chronological age division, nor in general was any of them consistently taken by one child. But a closer analysis showed some indication of general development and a change of emphasis which seemed to correspond with the growth of intelligence". He then formulated the following hypothesis. "Children between 6 and 11 manifest, in a general way, four attitudes towards moral responsibility, Assertive, Social, Reflective and Personal, which seem to follow, in a progressive order—but not in defined stages—the growth of mental age". An attempt was made to link this order of development with the phases of development of consciousness which characterise the child at its various mental levels. Our adult Egyptian and English groups showed a similar tendency to fall under one or the other of these four aspects, but a marked difference of emphasis was found to exist between the two. A high percentage (40) of our Egyptian, while only (23) of

the English group fell under external. On the other hand the percentages falling under Reflective and Social headings were higher in the English (42 and 31) respectively than in the Egyptian (30 and 20). With regard to Personal, the percentage in the Egyptian group was higher, (10) as against (4) in the English group.

Taking the above observations together we venture to make the following suggestions;

that (1) civilised communities show possibly the same types of moral standards.

that (2) the cultural level of a community is an essential factor in determining the prevalence of one or the other of the above types of morality.

These two suggestions are confirmed by the results of the first item on the questionnaire, namely that on "Factors in the Code of Morality". The Egyptian group put the Law of God first and foremost in their ranking and put the spirit of an Action next, while the English reversed the order. But both agreed on giving priority to these two factors over the remaining three, the greatest Good of the greatest Number, Personal interest, and Public Opinion.

In judging various malpractices, our subjects have shown that they were guided by three broad principles:

1) the worst crimes are those that lead to the violation of the sanctity of human life and human justice;

2) next come those which have evil effects on other people and shake confidence and trust of individuals;

3) the least worst offences are those which can be regarded as personal weaknesses and signs of personal degeneration.

The ranking of these practices by the English group was found to be similar to that of the Egyptian, and the guiding principles were nearly the same.

The item on the bases of habitual conduct revealed a characteristic difference between the subjects and the control group. The English students, as has also been found by foreign observers, voted almost unanimously for the principle of Prudence (Intelligent and Practical Actions), while the Egyptians, although emphasising the above principle, gave priority to Æsthetic Standards. This is a characteristically cultural

difference which lends further support to our second suggestion above.

In dealing with daily conflicts, our subjects showed that their attitudes on the whole resemble those of the central group as far as reason versus desire, and spiritual versus material problems are concerned. The obvious difference was shown with regard to the conflict between obedience to authority and search for individual freedom. Only 20 o/o of the English answers on this point were in favour of obedience to authority, and many of these stipulated that the authority should be just. The personal note was struck in most of the English answers in dealing with everyday problems. It is on the whole the individual who reasons or trains his desires, who interprets religion, who develops will power to deal with these problems. This manifestation of personality, and assertion of individual rights against authority was found lacking in the Egyptian answers. A sense of helplessness in the face of strong desires was shown and a large percentage was on the side of obedience to authority. On the other hand 85 o/o of the Egyptian answers, as compared with 50 o/o of the English, reported that religion helps them in their daily moral struggle.

In estimating the good and the bad in English behaviour, our subjects gave honesty, stability of emotion, strength of character, sense of justice and fair play and practicality as examples of the first. Hypocrisy, selfishness, certain manifestations of superiority and national conceit, loose sexual morality, and weak family affections, are repeated examples of the latter. In the light of what we have said earlier about their background, we can easily see how our subjects are influenced in their likes and dislikes by their traditional and cultural outlook. The Control group enumerated as good qualities in English behaviour, sense of justice and fair play, sense of humour, loyalty, reliability, toleration, obedience to law, making the best of things, self-sacrifice and good-will. The points of disapproval as this group saw them were characteristically different. They considered English behaviour to be neither intelligent nor practical, that it lacked first principles, that it was marked by hypocrisy, self-deception, indifference to cultural improvement, and natural reserve, that the English are too conservative and lacking in imagination, that they are unsociable, full of the "Rule Britannia" spirit.

In comparing the English with the Egyptian behaviour, many of our Egyptian subjects suggested that the Egyptian would be superior had

they followed intelligently the precepts of their religion and had they had the long established freedom and independence that the English enjoy. Yet on the whole they agreed that Egyptians are superior only in matters of hospitality, sociability, and stricter sexual life; and the English are superior in strength of character and the developed sense of duty and patriotism.

Up to the present, we have been mainly concerned with one aspect of our topic, namely the influence of cultural background on moral reasoning. But our research was planned to bear also on another aspect, namely the influence of cultural contact. In the course of our treatment of data we have come across three pieces of evidence that point to that influence.

a) The first is the statistical evidence which we gathered from comparing the four groups of our subjects. The grouping was based on the duration of stay in England as follows :

1) the first group consists of the new-comers and those who have been in England for a period of one year or less (the number in this group is 16);

2) the second, includes 15 subjects who have been in England from one to two years;

3) the third from two to five years (their number being 12);

4) and the fourth (12 in number) from five years to eight years. and it was justified on the ground that the selection of our subjects in Egypt was made on a uniform intellectual basis. This grouping was only a substitute device for following one and the same group through its stay in England and recording its reasoning and reactions at fixed periods;

b) The second was arrived at indirectly from analising the subjects' answers to the questions on "English behaviour", "Comparison between Egyptian and English behaviour", and "English social practices recommended for Egypt". We found there that our subjects went about their work with an open eye for improving the conditions in their own country. Individually they observed the good and the bad in English behaviour, and consciously compared both with standards in Egypt. Collectively they met periodically to discuss social and educational aspects of Egyptian life in the light of their acquired experience in England. During one

of the writers periods of work as secretary of the Royal Egyptian Club, a series of lectures and discussions on "Aspects of Reform in Egypt" was opened and members were invited to contribute each his or her share, to deal with the aspect in which they have been specialising and to put a programme of reform for discussion and criticism. A similar procedure was followed in the "Annual Conference for Egyptian Students" in England, where practical suggestions were agreed upon, forwarded to the public and the various departments in Egypt. All this goes to show that the subjects were consciously seeking change and improvement, and naturally they themselves were subjected to the same influence;

c) The third evidence was supplied by the subjects' own introspections treated above (in item 6).

Before putting these evidences together and trying to account for the change by a hypothesis on cultural contact, let us glance at previous works on the subject.

Imitation in general, whether within the same cultural surroundings, or by one culture of another, is emphasised as a mechanism of change by many writers on social psychology. We may quote here from Ross, "A person cannot unswervingly follow the orbit prescribed by his heredity or his private experience. He does not sit serene at the centre of things and coolly decide which of the examples and ideas that present themselves, he shall adopt. Much of what impinges on his consciousness comes with some force. . . . Many a man thinks he makes up his mind, whereas in truth it is made up for him by some masterful associate or by the man who talked with him last" [1].

"Reverential imitation of superiors" has been discussed by the above author as by Tarde and the Spanish Arabian sociologist "Ibn Khaldun" [2] in his *Muquaddemah* (Preface to Universal History).

Interaction is another phenomenon which has been treated at length by some authors. Ross for example, has formulated general laws of interaction, of which Folsom says "these are not claimed to be based upon research, for as yet there has not been time for sufficient research to prove the sort of generalisations he offers" [3].

---

[1] E. A. Ross, *Social Psychology*, pp. 11-12. — [2] Lived (1332-1406). — [3] Folsom, p. 467.

"E. S. Bogardurs has formulated a dynamic [1] law of interaction in the field of race relationship. From wide experience with race problems, he finds that they tend to follow this sequence : (1) a period of curiosity and sympathy of native-born towards the new-comers, (2) a period of economic welcome of these people.... (4) a period of legislative antagonism.... (7) second generation difficulties" [2].

"Karpenter and Katz [3] studying the Polish people of Buffalo, found that they become Americanised first in material culture... They give up Polish custom observance before they give up Polish traditions.... In the Orient also it is the material traits of Europe and America which are most readily adopted [4].

"J. Castagne, studying the emancipation of Mohammedan women, shows that the influence of western culture affects women's dress and marriage relations; and later, their economic and political status" [5].

Wissler writes "... when an individual joins a tribe of different culture, he brings his culture habits with him, and though by necessity he begins to learn anew, the chances are that in the end some small residuum of his native culture survives" [6].

The contribution of the present research to this topic is qualified by two reservations : (1) our Egyptian subjects form a select group, and (2) their stay in England is temporary. To this we may add one further observation. It is not our object to evaluate the two cultures of Egypt and England, nor to compare their places on a scale of moral progress. But the present material civilization of England is undoubtedly superior to that of Egypt. The East on the whole is consciously and deliberately trying to imitate the West in scientific progress. There is however, a certain aversion on the side of the East to substitute Western moral and spiritual ideals for the Eastern ones. There is a wide belief among the

---

[1] Laws of interaction are of two sorts, static (which states the relations between forces at any one time) dynamic (which states a sequence of change). Folsom.

[2] Folsom, p. 471.

[3] *The Cultural Adjustment of the Polish Group in Buffalo* (Social Forces, 1921).

[4] Folsom, pp. 561-568.

[5] *Revue d'études Islamiques,* vol. 2, p. 161, 1929.

[6] *Man and Culture.*

Orientals that the East has in its spirituality something to offer the West in return for the latter's material gifts. This is reflected in the attitude of our first group the new-comers from Egypt. They do not see much to be admired in English behaviour. There are not many English social practices which they would recommend introducing into Egypt. Egyptians, according to this group would be superior to the English if they stuck to their own religion.

The members of this group rank the factors of morality and the malpractices submitted to them, in the way one would expect from a group of Egyptian students. When questioned if they had observed any change in their moral behaviour since their arrival in England, 75 o/o of them reported no change or hardly any.

The first period possibly up to one year, we may then venture to suggest is a period of resistance, active or passive on the part of the new-comer. He is suspicious and hesitant, trying to gain a foothold in his new surroundings. He meets with some social and linguistic difficulties, and things appear to him perhaps strange and distorted.

The attitude of our second group, those who are in their second year, is different. Personal interest, as a factor in morality, is more important to them than to the first group. They tend to regard sex irregularity as less worse. Their regard for right and wrong in habitual conduct is diminished, and their regard for public opinion is less than the other group's. In their conflicts, they give way to desire as often as they obey reason; they seek more individual freedom than obedience to authority; and material advantages count more with them, and religion counts less than with the first group. They observe the good and the bad in the English behaviour more keenly than the others. Almost all of them reported changes in their moral behaviour since their arrival in England. It has, they observed, become bad from the Egyptian point of view, as now they flirt and drink, and have less regard for religion. But on the other hand their love for their fatherland has increased and their temper has become more controlled.

These tendencies continue on the whole to be manifested by the third group along with new tendencies. To this group, the Greatest Good of the Greatest Number, as a factor in morality, seems more important, and hypocrisy and lying worse than to the previous ones. But unlike the

second they are governed more by reason than by desire, and they vote for obedience to authority more than for seeking individual freedom. The negative attitude towards religion continues to increase but the majority of this group's members reported improvement in certain personality qualities such as frankness, independence, honesty and tolerance.

This middle period, then, which includes our second and third groups, and which possibly extends from over one year to five years, is an important period in our subjects' stay in England. It seems that during this period two opposing processes take place in the subjects' moral behaviour and attitudes. The first is one of disintegration and individuation. The subjects go whole-heartedly for individual freedom. They put aside their traditional morality and religious percepts in favour of enjoyment. They assert their individual rights and pass through a phase of ego-centricity. A typical example of this is an incident which one of the writers witnessed after a lecture at the Royal Egyptian Club, when one member after standing up to criticise the lecturer, carried his antagonistic criticism to such an extent that the chairman was forced to ask him to sit down. After the lecture, fellow-members were trying to remind him that his conduct was not in the best suitable manner, where-upon the would-be critic replied, "I have a personality and I must show it. It is my individual right to criticise and say what I like".

The second process is one of re-educating temperament and character. The subjects begin to admire the cool way in which the English conduct their affairs, their even temper and controlled emotions. They observe the way in which the individual Englishman is free yet obedient to law and authority. We shall see that this next process continues in the last group.

The fourth and last period which may extend from five to eight years, seems to be a period of harmonisation. The subjects in this period are finishing their studies and preparing for their return to their country. They are trying to fit everything into its place. They come to look upon themselves as citizens rather than individuals. To the majority of them, morality has become an expression of personality in which inner and outer factors may be harmonised. Religion, to them is not to be put aside, but to be interpreted and lived. Their cultural morality is not to be discarded but to be widened and developed. In their answers to

the questionnaire they and the third group resemble in many items the English group more than the first two Egyptian groups do. The change which their long stay in England has brought on them seems to be mainly concerned with the development of personality, the acquirement of a personal moral code of behaviour.

Briefly our findings are summed up in the following tentative suggestions, which may be submitted to further improved research.

1) Civilised communities show possibly the same types of moral standards;

2) The cultural level of a community is an essential factor in determining the relative importance of the various types of morality existing within it;

3) A change of cultural surroundings produces a change in moral reasoning;

4) An educated group from a less advanced community, residing for a definite period in a more advanced community pass through phases marked respectively by :

a) Apathy;

b) Individualism and re-education of temperament;

c) Harmonisation of character and personality.

To the above we may add the findings of one of the writers in another research;

5) Within the cultural frame, Intelligence and Personal Perspective are two important factors in determining moral progress from one type of morality to another.

FURTHER SUGGESTIONS.

Apart from its psychological interest the present research may give rise to further interesting work on the subject. For example :

1) Similar or improved tests can be given to the students before they leave Egypt, their answers then being submitted to a committee of inquiry;

2) Copies of the same test may be deposited at the various Egyptian Education Offices abroad to be submitted to the same students at regular periods. This would help in ascertaining the reactions of Egyptian

students to the various cultural surroundings with which they come in contact;

3) An investigation of a similar nature conducted on a larger scale, on representatives of different cultures may contribute a good deal to the understanding of the psychology of morals, and the systematisation of the science of character. "A really scientific psychology of peoples will only become possible when we have a developed science of character and have elaborated a reliable system of record and observation[1].

M. Khalafallah.

OTHER REFERENCES.

1. Brogan, article in *International Journal of Ethics*, vols. 33-34.
2. Hartshorne and May, *Studies in Deceit.*
3. Johnson and Davis, *International Journal of Ethics*, vol. 44.
4. Muhammad Ali, *Translation of the Quraan.*
5. Ross (W. D.), *The Right and the Good.*
6. Symonds, *Diagnosing of Personality and Conduct.*

---

[1] M. Ginsberg, *The Psychology of Society*, pp. 99-100.

BIBLIOGRAPHICAL NOTE

ON THE

ETHNOLOGY OF THE SOUTHERN SUDAN

BY

E. E. EVANS-PRITCHARD.

The Sudan falls into two distinct cultural parts : the Arabic-speaking Islamic peoples of the north and the heterogeneous pagan peoples of the south. This note is intended as a short guide to those who, while not themselves specialists, desire to know what ethnological research has been done in the southern Sudan, where the results of this research are to be found, and the point investigations have reached at the time of writing. It is a stock-taking, an inventory, and a prospectus.

In listing the titles of a few books I have cited only the more important sources. Where no bibliographical references to a people are given it need not be assumed that nothing is known about them, but it may be accepted that very little is known about them. I have omitted all purely linguistic works.

Ethnological investigations in the Southern Sudan may be divided into those observations which were chiefly made between the conquest of the Sudan by Mohammad Ali and its reconquest by Anglo-Egyptian forces at the end of the last century, and the research that has taken place since the reconquest. Early travellers to the southern Sudan were not ethnologists. Indeed scientific ethnology hardly existed at that time. Consequently their writings generally have very limited ethnological value. But some of them were men of science who took great interest in the peoples they visited and tried to record accurately what they could find out about them. These early travellers also present an admirable picture of the political and economic state of affairs in the southern Sudan during the second half of the last century and, therefore, paint an

indispensable background to an understanding of the present condition of its peoples. The following books are selected as representative and as covering a wide range of time and space :

Schweinfurth (Georg), *The heart of Africa* (English translation, 2nd ed. 1874).

Junker (Wilhelm), *Travels in Africa* (English translation, 1890-1892).

Schnitzer (Eduard), *Emin Pacha in Central Africa* (English translation, 1888).

Bruce (James), *Travels to discover the Source of the Nile*, 1790.

Brun-Rollet (M.), *Le Nil Blanc et le Soudan*, 1855.

Baker (Samuel White), *Discovery of the Albert N'Yanza*, 1866.

Werne (Ferdinand), *Expedition to discover the sources of the White Nile* (English translation, 1849).

Heuglin (Theodor von), *Reise in das Gebiet des Weissen Nil*, 1869.

Marno (Ernst), *Reise in den Egyptischen Æquatorial-Provinz und in die Kordofan*, 1878.

Petherick (John), *Egypt, the Soudan and Central Africa*, 1864.

The slow establishment of order and of communications after the re-conquest of the Sudan permitted renewed exploration and research. In the meanwhile ethnological theory and technique had made great advance and had made specialist investigation possible. Prof. and Mrs. Seligman were the first to enter the field and subsequent research in it is a direct outcome of their pioneer labours. The Seligmans, in the course of three expeditions to the southern Sudan between 1910 and 1920, made survey studies of the Shilluk, the Dinka, the Bari, some of the communities of the Nuba Mountains, and of some of the Nilo-Hamitic peoples living to the east of the Nile in Mongalla Province. I, their pupil, continued their work and, between 1926 and 1936, on six expeditions to the southern Sudan, I made intensive studies of the Azande and Nuer, and surveyed the Anuak, the peoples of southern Darfung, and a number of communities in the Bahr-el-Ghazal.

Sickness, resulting from his research in the southern Sudan, compelled Prof. Seligman to abandon his investigations. On medical advice my own investigations are temporarily suspended. However, specialist research continues and Dr. Nadel, an Austrian ethnologist who has previously done field work in Nigeria, will begin a study of the peoples of the Nuba Mountains this year.

The Government of the Anglo-Egyptian Sudan has always taken an interest in our scientific studies and has been mainly responsible for

financing them. Personally, I have chiefly to thank Sir Harold MacMichael for his interest and encouragement of my studies, but especially for his understanding of them. Also, the Government, in 1918, started a periodical, *Sudan Notes and Records,* in which have been published a large number of articles, of historical and ethnological value, by officials and others. Though I do not deal with linguistic research in this note I must also mention here the conference held at Rejaf in 1928, under Government auspices, to discuss some practical linguistic problems in the southern Sudan. Prof. Westermann, a distinguished German scholar who had already done research in the southern Sudan, was specialist adviser to the conference. One of its results was the engagement of a linguistic expert, Dr. Tucker, to assist missionaries to produce grammars and dictionnaries of a number of Southern Sudan languages. His scientific results have not yet been published in book-form.

The following course of reading, other and deeper than browsing on the travel-books listed overleaf, is suggested for students. The excellent and fascinating first volume of a lengthy study of the Nile valley made by Dr. Hurst and Dr. Phillips provides an essential physical background to ethnological studies in the southern Sudan. The comprehensive monograph by the Seligmans, published in 1932, is the ethnological text-book for the area. It tells the reader what was known about the peoples of the southern Sudan up to 1932, incorporating what is of scientific relevance in the writings of early travellers, the Seligmans' own researches, and much, at that time, unpublished information collected by others, chiefly by myself.

The Seligmans' book is a starting point for detailed sociological research. It does not itself give a very full account of any people. More detailed accounts are, however, rare. Indeed, it may be said that we possess adequate descriptions of only three peoples : the Shilluk, the Nuer, and the Azande. Very little is known about the other Nilotic peoples (the Dinka and the various Shilluk-speaking communities), the Nilo-Hamites, the peoples of the ironstone plateau to the west of the Nile, the peoples of the Nuba Mountains, and the peoples of Darfung. For all these peoples the relevant chapters of the Seligmans' book may be consulted. No further references are made to them in the bibliography of this note, in which economy of the students' time is the first consideration.

The best-known people in the southern Sudan are the Azande. There is a good short general account of this people by Mgr. Lagae, a detailed account of their history (of use only to the specialist) by de Calonne-Beaufaict, and an intensive sociological study of one department of Azande life by myself. I am preparing a further work on their domestic institutions. The Shilluk are covered, but less adequately than the Azande, by the books of Hofmayr and Westermann, in conjunction with which the first two chapters of the Seligmans' book should be read. My monograph on the Nuer, to appear in 1939, will include all that is known about them.

Hurst (H. E.) and Phillips (P.), *The Nile Basin*, Vol. I, 1931.

Seligman (C. G.) and Seligman (B. Z.), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, 1932.

Westermann (D.), *The Shilluk People*, 1912.

Hofmayr (Wilhelm), *Die Schilluk, Geschichte, Religion, und Leben eines Niloten-Stammes*, 1925.

Calonne-Beaufaict (A. de), *Azande*, 1921.

Lagae (Mgr. C. R.), *Les Azande, ou Niam-Niam*, 1926.

Evans-Pritchard (E. E.), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937.

——— *Domestic Life of the Azande* (in preparation).

——— *The Nuer of the Anglo-Egyptian Sudan* (to appear in 1939).

The peoples of the southern part of the Anglo-Egyptian Sudan are still largely unknown. Peoples of wide regions have been very superficially surveyed. In other regions the survey has been more thorough, but is far from the standard of ethnological research expected in modern anthropological scholarship. Only here and there have intensive studies been made. The southern Sudan is, therefore, still an open country for ethnological discovery and research. It is also an ideal country for the purpose, since its peoples are accessible but have, so far, changed little.

E. E. Evans-Pritchard.